شوارق الإلهام

للمولى عبد الرزاق اللاهيجي الفياض

في

شرح

تجريد الكلام

للمحقق نصير الدين الطوسي

عليها تعليقات شيقة لإعلام الحكمة والكلام

منهم

الحكيم المؤسس الآقا علي المدرس

عنيت لنشرها

مكتبة الفارابي

طهران ١٤٠١ هجرية

32101 014277535

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

آل آطها

شوارق الالهام

للمولىٰ عبدالرزّاق اللاهيجي الفيّاض

في

شرح

تجريد الكلام

للمُحقّق نصيرالدّين الطوسي

عليها تعليقات رشيقه لاعلام الحكمة والكلام

منهم

الحكيم المؤسّس الآقا علي المدرّس

عنيت لنشرها

مكتبة الفارابي

طهران ١٤٠١ هجريه

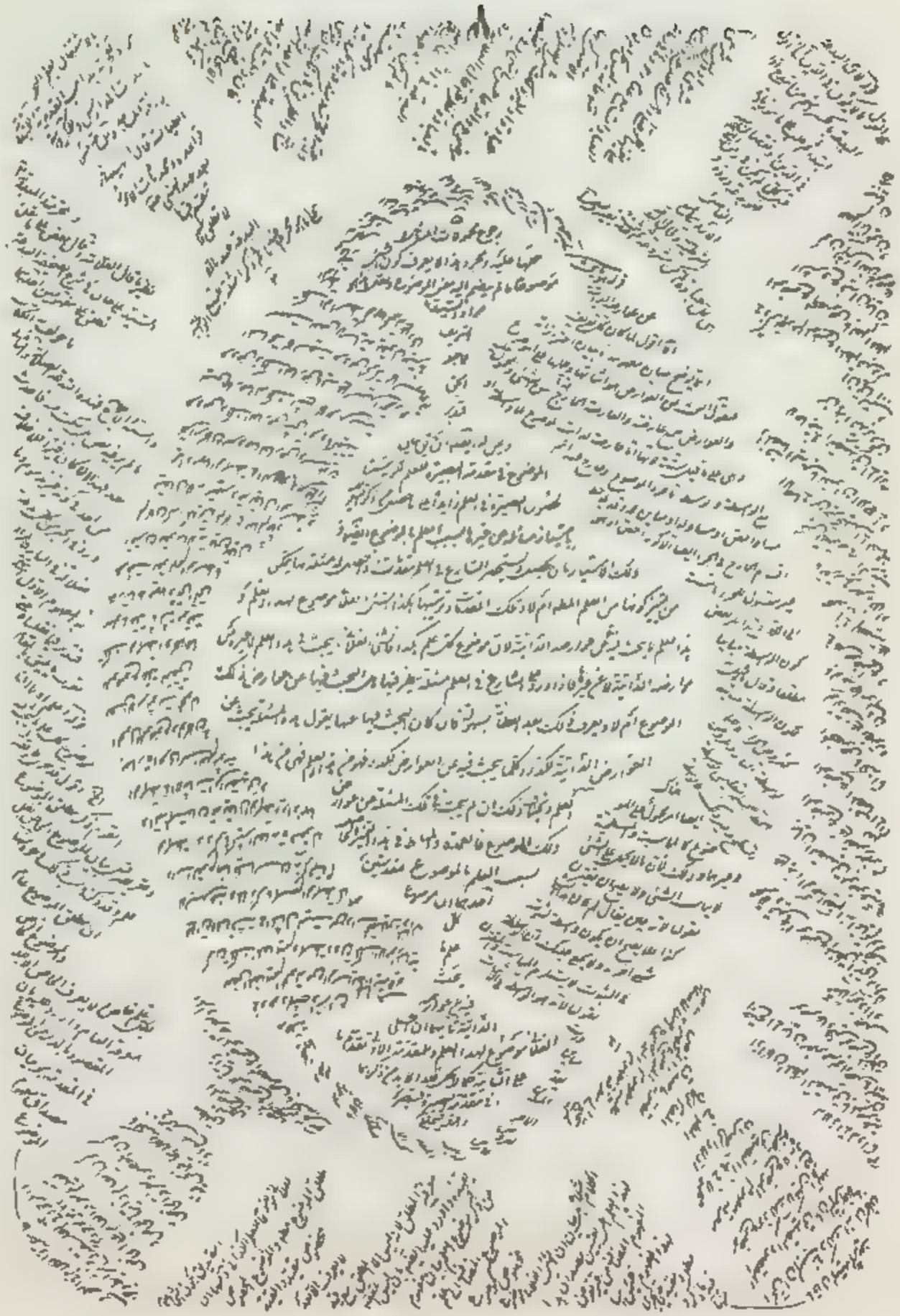
2276
.9162
.7743
1971

هذا كتاب سواطع الإلهام ولوامع الأكرام في
الفضلاء المحققين من الأنام
عبد الرؤف المناوي اللاهوتي في
شرح تجريد الكلام

بسم الله الرحمن الرحيم

ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين أما بعد الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله والصلوة والسلام على من كمال رسالته ختمت نبوته اصطفاء والتسليم لمن آثره على أمته لوصفه وارتضاه ولسائر آله وصحابته الهادين بنوره وهذا يقول العبد الراجي ببابه البر الملتجي عبد الرؤف بن علي بن الحسين الأبهجي تجاوز الله عن سيئاتهم لما كان خاتم المحققين أفضل الحكماء والمتكلمين سلطان الفاضلين ظهير الحق والملة والدين محمد بن محمد الطوسي جعل الله مقامه عليين قد كان متفردا بين علماء الشريعة شركا العناء بتحقيق فلما سبقه به أحد من السابقين ولحقه لم يلحق مثله لواحد من اللاحقين كذلك كتاب التجريد بين مصنفاته ممتاز من بين الكتب المؤلفة في الفن بأنيقة خلت عنها مصنفات الأولين فلم يحض بمثله بين أيديها صنفا بعد الآخرين من جوده ترتيب للمسائل وجيازة بقدر الدلالة وعبارة تقهر بعذوبتها بأبهة تهذيب الألسنة عن الزوائد ضبطها بلاغة الفوائد ربط رابط على شوارد الفوائد مع نشارات قاهرة الطوابق وفيها منبهة على الدقة بتولوعا عن المقاصد وتلويحات لا تحد المواقف الرامية كنوز تحقيق تشير إلى المطالب الغالية رموز تعقيقات تنبئ عن ملخص الحكمة المتعالية بعبارات على طوالع أسرار المطالب كاشفة الغطاء ومطالع الأنوار التحصيل ونقريرات بلوح عن مجالها تفصيل المفصل وتغيرات من قان بمغزاها فاز بالنقد المحصل وبالجملة ذلك الكتاب مع مآله من الشأن أجل كما قيل من أن يضطلع بمثل هذا الحق العظيم الشأن ولقد حق جلالة ذلك التصنيف داعي جميع أصحاب الكمال إلى الأشتغال بشرحه ليتم كافتهم الخوض في مطالبه بعضها بتمسك تالف لعله يقربه منه أو لبته بداية وبعضها بإتمام تكلف في تقرير ألفاظه أو شرح معانيه وبعضها بتعليق معلقات تفصح عن معانيه لغرى كلهم أو جلهم بناء من مكان بعيد لم يهتد له منزع نادر أحد منهم من قديم أو حديث وان هذا الضعيف القليل البضاعة وذا الباع في الصناعة لطالما يجول في فنه ويخلد على سبورته ان يشرحه من مظانه وما خذه فيسر الله تعالى بمنه وفضله للاطلاع عليها شرحا من غير ان يلتفت الى كثير مما قيل او يقال تعليلا او وجها الا ان تأكد ذلك العزم تكرر التمام صدع عن لسان حال الطالبين وتواتر اقتباس خضر من ضمير استعداد المستعدين وانضاف الى ذلك العزم تأكيد الخاطر بالى من ابناء الزمان بطن بي شأنه وتضلع بقوة من من الله فرعون بكم ايمانه فاعتنى في ذلك شرعت خائضا سلوك اضيق المسالك مع علمي بأني قد استهدفت نفسي لرمي المحون واستعرضت اذى دون نائل الطغون ولكن على الله في كل الامور اتكالي وإليه كلفي في جميع احوالي ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم هو بهدي من يشاء

فردوا واضوا الى ان ظهر اختلاف الاراء والميل الى البدع والاهواء وكثر الفتاوى والواقعات وشمر الحاجة فيها
الى زيادة نظر والتفات فاخذوا باب النصر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقايد الاسلام
واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حجيها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها وابرأ الشبه باجوبتها و
سموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقادات باسم النظر والاكثرون خصوا العلمات باسم الفقه والاعتقادات باسم
علم التوحيد والصفات وتميز باسمها جزائرها واشهرها وعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام
في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات بينهم كانت في مسئلة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولا تعرضت قدماء علم الكلا
في تحقيق الشرعيات كالمتاخرين في الفلسفيات ولا تركيبه الكلام مع المخالفين والرد عليهم مما لم يكثر في غيره
ولا تعرضوا ادلته صحا كما تعرضوا الكلام دون ما عداه كما يقال للقوي من الكلامين هذا هو الكلام واعتبروا ايا
ادلتها اليقينية لانها لا تعرضوا بالظن في الاعتقادات بل في العلمات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية
المكتسبة من ادلتها اليقينية وهذا معنى العقايد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه واله وسلم
سواء توقف على الشرع تمام كما او سواء كان من الدين بالوجه كالكلام اهل الحق مع الاكثر كالكلام المخالف وقولنا
هو العلم بالعقايد الدينية عن ادلتها اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن
ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض علماء الملة ان الفقه معرفة النفس مالها وما عليها وان ما يتعلق
منها بالاعتقادات هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى
وعلم الرسول ثم بالاعتقادات وكذا المعتزلة عند من يجعله علما ودخل علم علماء الصفاية بذلك في
كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كان علمهم بالفرعيات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين
والترتيب في ذلك اذ كان معتلقا بجميع العقايد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية اهى
كلام شرح المقاصد وفاته في شرح العقايد النسفية بعد ما ذكر شيئا مما نقلناه وهذا هو كلام العلماء
ومعظم خلافا نزع مع المعتزلة في الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة استنوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر النص
وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقايد وذلك لان مذهبهم واصل بن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصري بقولهم ان مرتكب
الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وبين المنزلتين فقال الحسن اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم يعتبرون انفسهم اصحاب
العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه تعالى
ثم انهم توغلوا في علم الكلام وشغفوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان تصدى
الشيخ ابو الحسن الاشعري مع استاده ابي علي الجبائي في مسئلة ذكرها شارح العقايد وانا اطوي ذكرها الصدم
الحاجة اليها ههنا وسنذكرها انشاء الله تعالى في موضع يليق بها واحقق ما عندي فيها فخرج الاشعري
مذهبه واشتغل هو ومن تابعه بابطال دأي المعتزلة واثبات ما ورد به النشر وجرى عليه الجماعة ثم لما نقلت
الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون خاضوا في الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه قواعد الشريعة فخلطوا اما الكلام
كثيرا من الفلسفة بحيث صعب تخليصها عن تشويهها وتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات و
الالهيات وخاضوا في آرائها بحيث حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام
المتاخرين انتهى كلام شارح العقايد وهو صريح في ان مخالفة المعتزلة مع اهل النشر المنتمين الى الاشاعرة انما
هو في ظواهر النشر وقد صرح في كلامه الاول ان المنسوب فيها يتعلق بالاعتقادات انما هو اليقين دون الظن



ولا شك في ان الكلام لا يعتد الا النظر في العقد للعقل لا تكون بعقد بل ضرورا فيقينهم انما هم اهل البدع والاهواء خطأ وغفلة عن الدين بل حوهم على العلوم القريبة المعلومة كثير من تلك الاعتقادية ملقنة وهو لان معلوم لبيب بجب لا شك فيه احد تاويل اكثر من الظواهر المخالفة لها في العقول فيكون منعدما لقائلها هو ثابت في الدين بل هذا المخترع من البدعة لان البدعة هو القول بما لا يكون في الدين لا هو ولا نظيره هذا قول بخلاف ما هو ثابت في الدين وظهر لهم من كلام ان خلط الكلام بالفلسفة من المعتزلة انما هو لاستفادهم من الفلسفة في مطالبهم حتى حلط الاشاعرة انما هو لابطال قواعد الفلسفة وهذا مرجع في ان عداوة الفلسفة انما شاعت في اهل الاسلام من الاشاعرة لا من المعتزلة ضلالا عن الائمة كيف وا ر اصول الثابتة عند الامامية عن ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم جميعا مطابق لما هو ثابت من مسائل العلاسفة ومعتقداتهم ومبني على قواعد الفلسفة الحقة كما لا يخفى على المحققين وينبغي ان يعلم ان مواقفة الامامية مع المعتزلة في اكثر الاصول الكلامية انما هو لاستفادة المعتزلة من الفلسفة لا ان اصول الامامية مأخوذة من علم المعتزلة بل اصولهم انما اخذت من ائمتهم وهم صلوات الله عليهم يميزون اضغاثهم من الكلام الامامية ما خوذ منهم عليهم السلام بجميع ذلك ظاهر لمن مارس اصول الامامية رضوان الله عليهم هذا واعلم ان لهذا ان كلام المعتبرين من المذكورين يصلح لكل واحد من كلامي القدماء والمتاخرين ولا تفاوت بين الكلامين في ذلك العرفين المعتبرين هو ان مقصود مترتب المقاصد من علم الكلام انما هو نفس العلم بالعقائد الدينية من حيث هي هي لله تعالى واحدة انزلوا رسوله عالم الصيرورة لان واما ما يذكر في الكتب الكلامية من مسائل الجواهر والاعراض وامثالها فانما يتوقف عليه نفس العقائد بل من علم الكلام خلافا لمعتبر في المواقف وفي مقتضاه ان يكون نفس العلم بالعقائد بعضا من علم الكلام اذ لم مدخل في الاثبات على الغير لا نحو فلا يوهم كونه خارجا من الكلام ثم القول الاولى ان يقال الكلام صناعة نظرية يقتدر بها على اثبات العقائد الدينية

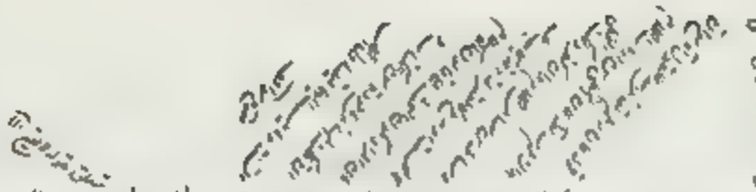
المطلب الثاني في موضوع علم الكلام

الموضوع علم وكان موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعوارض التي تعرض الشيء لذاته هي التي تعرض له لا بواسطة امر اخر ويقابله العرض الغريب فالتعجب مثلا عرض ذاتي للانسان وغريب عن الحيوان لان عروضها له انما هو لاجل الانسان الذي هو اخص منه والحمرة الحاصلة من الخجل عرض ذاتي للانسان وغريب عن الحيوان وغريب عن الانسان لان عروضها له انما هو لاجل الحيوان الذي هو اعم منه وهكذا الحركة بالارادة ذاتية للحيوان وغريبة عن الانسان والنامي ذاتي للشجر والحجر لان عروضها لهما انما هو لاجل الجسم النامي الذي هو اعم منهما وغريب عنهما والحركة بالطبع ذاتية للحجر غريبة عن الحيوان لان عروضها له انما هو لاجل الجسم الذي هو اعم منه وهكذا يجب ان يكون العرض الذاتي للشيء اخص منه كالناطق والضاحك للانسان مع كونهما اخص منه والمعتبر في ذلك عروضه للمعروض من حيث هو هو فان عروض الضحك للانسان من حيث هو هو يقتضي عروضه له على صيرورة نوعا معينا ولا يعرض ذلك العارض ثانيا كالتعجب بالنسبة الى الحيوان فانه لا يعرض الحيوان الا بعد صيرورته انسانا وان كان المعروض يعرض ذلك العارض بصير نوعا معينا كالناطق للحيوان فهو عرض ذاتي له لان عروضه لا يتوقف على صيرورته نوعا معينا بل يصير بذلك نوعا معينا ثم انه قد اشترط في وجوه تقديم معرفة الموضوع في كل علم والمراد منها التصديق بموضوعيته الموضوع بمعنى ان الشيء الفلاني موضوع لهذا العلم وهو مفاد هلية المركبة واما هلية البسيطة اعني التصديق بان ذات الموضوع موجودة فقد عدها جزء من العلم وعللوا ذلك بان ما لا يعلم شيء تركيب بطلب بثبوت شيء له لكن انما التصديق وبهذا لا يكون من ذلك العلم بل يجب ان يكون امرا بديهيا كالموجود فما هو موضوع

في موضوع علم الكلام

الذي هو موضوع للعلم هذا الاول واما مبادي علم اخر كما تقدم لحساب المقدار للهندسة المبين وجودها في الفلسفة الاولى واما تصور ذات الموضوع فهو من المبادي التصورية للعلم وانما لم يجعلوا التصديق بهذه البسيطة التي من المبادي اعني المبادي التصديقية للعلم لان المراد من المبادي التصديقية المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم وانما لم يجعلوا هذه المركبة اعني التصديق بموضوعية الموضوع من الاجزاء لانه انما يتحقق بعد حال العلم فهو بمعزل ان يشتبه منه باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع علم الحساب لانه انما يتحقق اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من مبادي العلم وتحقيقا من ثوابته واما تصور مفهوم الموضوع ليجعل ما يبحث فيه العلم عن عوارضه الذاتية فانما هو من مبادئ تصوراتها من المنطق وانما جعلوا التصديق بموضوعية الموضوع من مقدمات الشروع في العلم لانهم المفهوم اطلقوا ان تمايز العلوم في انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فناسب تقديم بيان العلم ببيان الموضوع افادة. ما به يتميز بحسب الذات بعدما افاد ان مسائل كل علم بحسب المرجع واحد في معرض جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطة بها اجمالا بحث اذا فصل تفصيلا تعاضدا بالرجوع الى المبدإ الذي هو منها وثلاث جهة وحدة مسائل العلم اولا وبالذات هو الموضوع اذ هو المشترك وتمايز اغراضها وتحقيق المقام على نحو يتضمن بيان كلا الامرين اعني كون تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات وكون جهة وحدة المسائل اولا وبالذات هو الموضوع انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وغيرها كالانسان والحيوان والموجود وبحثوا عن احوالها المحققة والمشكوكة لها بالاولية لتحصيل ما فيها من الكمالات العلمية ثم وضعوا لكل حقيقة منها اعراضا ذاتية لتلك الحقائق سموها بالمسائل وجعلوا كل ما يفيد منها برجع الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضوعا تاما بنفسه او جزأ له او نوعا من او عرضا ذاتيا له على ما حققا يفرد بالتدوين والتعليم نظرا الى ما لتلك الحقائق من الكمالات العلمية على كثرتها واختلافها بحمولاتها من الاجناس من جهة الموضوع اي الاشتراك فيه على الوجه المذكور فتشمر انه قد يتحد من جهات اخرى كالمنفعة والغاية ونحوهما وبوحدتها من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا اولا حيث ان لها وحدة ويكون حد للعلم ان دل على حقيقته سماه اعني ذلك المركب الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم يقتدر به على كذا والا فرسما كما يقال هو علم يتعلق به عن كذا او يكون الزلك كذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها واعراضها جهات اخرى كالتعريفية الغائية وانما لا مخفى لكون هذا اعم وذلك على ما تقدم يبحث عن احوال شيء وذلك عن احوال شيء اخر مغايرا بالذات او بالاعتبار بل لا يكون تمايز العلوم بنفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع وان كانت تتميز عند الطالب بها من التعريفات والغايات ونحوها ولهذا جعلوا تمايز العلوم وتمانعها وتداخلها انما يحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا لموضوع الاخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كانا متغايرين مختلفين وان كان موضوع احدهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شبيها متشابها كين جنس او غيره فالعلمان متداخلان على تفاصيل ذكرت في موضعها والجملة عند الطبقوا على امتناع ان يكون شيء واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يؤخذ في احدهما مطلقا وفي الاخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وامتناع ان يكون موضوع واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس او غاية او غيرهما اولا مخفى لاتحاد العلم واختلافه بذلك والضابط انه اذا كان البحث عن اثبات متكثرة بالذات وان كان

البحث عنها من شتات ان و مرالعدد ذا وعرض لعلم واحد ان كان البحث من جهة اشتراكها بل يكون من كل منها من حيث تخصيص العلم متكثرا سواء كانت تلك الأشياء مشتركة في ذاتها وعرضها مخصوص كالعدد والمقدار المشتركين في الكم المتصل والمسئلة او لا وان كان البحث عن جميع وجود الذات فان كان البحث من حيث منافاتهن لعلم متكثر والاعراض سواء كان ذلك لتلك الواحد جهات متغايرة او لا يتفق العلم بختلف باختلاف المعلوم اعني المسائل وهي ما تختلف باختلاف الموضوع فكذا تختلف باختلاف المحمول لم نر جبا هذا وقد اشتهر بين كون بعض من الاعراض الذاتية علما وعن بعض اخر علما اخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا قريب بناء على كون الموضوع منزلا المادة وهي ما تحد للصور والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي ما تحد للمادة الذي برلا تابعوا ح لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف ويكون كل علم علوما بحسب خصوصية اشتمالها على انواع جمة من الاعراض تناسبت والتقاطت اتم التقاط من حيث تفرقة بين العلوم تسمى القصاعة اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما وبين العلم بعض خصوصية وكوان بعد هذا الكلام كل مسئلة على حدة وانها منبع الاحاد والاعداد وفيها منبعة من التباين والتناسب فالمناسب بحسان يكون مرآة متناسبا ومبنا وذلك هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية فلا حضر بل لكل احد ان يشيئ استطاع وانما يتسبق تحقيقه في العلم بقدر ما كانت حدودها الاسمية وتعاريفها بحدودها الحقيقية بحلاف حدود الموضوع وتعاريفها فانها حقيقية واما حدود المادة والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية واما الصورة هو الحكم على ان الكلا ليس في المسئلة بل في المركب لاعتباري الذي هو العلم بعض القصاعة لا خفاء في ان المسائل مادة لم يرجع الصورة الى جهة الاتحاد وانها يصير المسائل بتلك القصاعة الخصوصية اذا عرفت ذلك فاعلم ان المتقدمين من علماء الكلام جعلوا موضوع الكلام الموجود بما هو موجود كرجوع مباحثه بقولهم ان المتكلم يبحث عن احوال الموجود بقسميه قديم وحادث والحادث الجوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الجهة كالعلم والقدرة وما لا يشترط فيه الجهة كالطعم واللون ويقسم الجوهر الى الجسم والبسائط وانما وجب ان اختلافها بالأنواع او بالاعراض وفي نظائر القديم فيبقى امر لا يتكرر ولا يتميز كيف اتميز عن المحدث بصفات يجب له وامور يمتنع عليه واحكام يجوز فيه جمة من عروض واعراض وبيان ان اصل الفعل جايز عليه وان العالم فعله الجايز فيفتقر لجوازه الى محدث وانه تعالى بادر على بعث الرسل وانكر بعض منهم المعجزات وان هذا وقع وسيقع فيعرف بالعقل وفي جملة النافي من الكتب ما اثبت عند صنفه لقبول ما يقوله من الله تعالى وامر المعاد **اقول** كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فقد الموجود فيها بحيثية كونه متعلق المباحث الجارية على فنون الأساليب الطريقة المعهودة المسماة بالعلم والملكة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة مثل كون الواحد موجودا للكثير وكون الملك ملكا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وغيرها بعد الوجود للغير دلك من القواعد التي يتطرق بها الى الاسئلة دون الفلسفة فبتغيير الكلام عن الاطلاق بهذا الاعتبار **اقول** وهذا الاعتبار هو الذي اوجب ان يدل الكلام بتلك من البرهان الى الجدل والمثال فهذه الاحكام ظاهرة معقولة ليست بمقطبة غير محتملة للتأويل فيما يتعلق باحوال المبدء والامور الغائبة عنا بل لكثرة تمثيلات للخلائق وتشبيهات على ما سبق لا ينفي الوثوق على ظواهرها وجود على ما ذهب اليه من ذهب ان مؤدى ذلك تدوالد لتشبيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وكما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكما في الحديث الذي يرويه انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون القمر ليلة البدر الى غير ذلك نعم كان الاولى



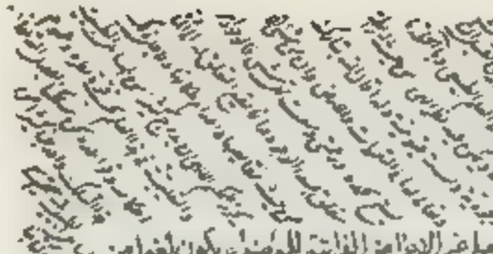
ان لا يقع لاستكشاف عنها والكلام فيها بل كان ينبغي الايمان بحثها على مذهبهم على تقادت
عقولهم ومراتبها فيما بينهم كما كان في العصر الاول فلما وقع الاستكشاف عنها وحدث الكلام وشاع الاختلاف
فالواجب ان يبحث لا بمقتضى العقول القصيرة والادلة الضعيفة ويرجع الى قوانين النظر والاستدلال البرهاني
الموجب للبحث المبني على المقدمات البرهانية العقلية العصمة لمن اراد التزيه عن حضيض التقليد
الى ذروة التحقيق واراد ان يترك ظواهر ويقتبس الاستدلال العقلي في احوال المبدء وسائر العقليات
بخلاف ما يتعلق بالعمليات والامور التي لا يستقل بمجرد العقل فيها وهذا ما وعدناك في صدر المقالة من ان
الاعتماد على الدلايل بخلافها من حيث هي كلامية غير مجد في تحصيل اعتقاد يدان به بل الجدوى انما هو حفظ
العقايد التي على العقول لقصر لغير القادرة على البلوغ الى درجة البحث التفصيلي والتحقيق التحصيلي هذا

فصل اذا عرفت في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود بما هو موجود بانه قد يبحث في الكلام عن احوال
المعدوم والمحال وعن احوال امور لا يوقف على احوالها على كون تلك الامور موجودة في الخارج سواء كانت
موجودة بالفعل كالنقطة والبايسط بحق مثلا النظر الصحيح بعد العلم اجمالا والدليل وجيه لا لانه كذا وبتقسيم
الى قسمين وهذه كلها مسايل كلامية ولا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج ولا يجوز ان يؤخذ الموجود
اعم من الذهني والى وجوبهم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني وبان يبنى على هذا الاساس ما
هو الحق من المسائل الكلامية اذ المسايل الباطلة خارجة عن فنون الاسلام. فطعن من زعم القايل بهذا
القول ان الكلام هو المسايل الحقة دون الباطلة ولا يعتبر علم الكلام عما يبحث بعلم الكلام كيف وكم من
المسايل الحقة والباطلة يدعي كون تلك حقة على فنون الاسلام واخرج شرح المقاصد الاول بانا
لا نسلم كون هذه المباحث من مسايل الكلام بل المباحث لفظ والدليل من مبادية ويبحث المعدوم والمحال من
لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصود وتتميما له بالتعرض لما يقابله ويبحث عما عادة المعدوم واستحالة
سلسلة وغير الهيولى وامثال ذلك من لمن بل فطنا الا نقول هو واجب الى احوال الموجود بانه هل يعبد
العلة وهل يتسلسل الى غير النهاية وهل يركب جسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسايل فكثير
من المتكلمين يقولون بالوجود الذهني عندهم يصح جعل الموجود من حيث هو اعم من الخارجي والذهني
موضوعا للكلام ومن لم يقل بالوجود الذهني يغيب العدول من الموجود الى المعلوم كما سبق وعن الثاني
بان المراد بفنون الاسلام اصول مأخوذة من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يجد لفهما والجدل فيها
فما صدر ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية وكلامنا في لفظ مقطعات منها جريا على مقتضى نظر
العقول القاصرة على ما هو دأب فنون الفلسفة لا ان يكون جميع المسايل بحقد في نفس الامر مستندة الى الاسلام
بالتحقيق وقد سبق في رد المواقف ولقد كان يقول ان لم نجعل جهة كون البحث على فنون الاسلام
قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل بالاجماع وان سلم فقد لا يتحقق تمايز
الجهة لاندماجها في عروض الجهات الموضوعاتها فقد يبحث عنها كما لعالم لا موضوع من المباحث الى ان
موضوع [illegible] الله تعالى وتقدس صفاته سبحانه وتعالى وافعاله المتعلقة بامر الدنيا
كخلقه صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم بالبحث عن النبوة
وما يتعلق بامر الاخرة كبحث المعاد وسائر التتميمات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع

في موضوع علم الكلام

من صفاته الثبوتية والسلبية وما فعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وبتعريف جهات الطاعات فالاول والجليل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هو وذوات الممكنات من حيث انها تحتاج الى الله تعالى وجهة الوحدة هي الوجود فالكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع وعن احوال الممكنات من حيث انها تحتاج الى الله تعالى قال قائلون الاسلاميون لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده او مع ذوات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث في المسئلة عن احوال الجواهر والاعراض بحث عن احوال الممكنات من حيث استنادها الى الواجب بما يليق بحيث يكون ذلك على سبيل الاستطراد مقصداً الى تكميل الصناعة بان يذكر مع المقصد لنوع تعلق بوجه من الوجوه والمقابلة فتدخل استطرادا في تلك كمباحث المعلوم والحال وانشاء المهيئة والحركات والاكوان وعلى سبيل الحكاية لكلام من تخلف مقصداً الى تزييفه كبحث العلة والمعلولية والاثار العلوية والجواهر الفردة او على سبيل المبدئية بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود بالا يتوقف عليها البرهنة كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء علة فاعلة لامكان لحدوثه وبقائه الا بعد وامثاله وانما يشتد الى فيكون من فضول الكلام بمقصد تكثير المباحث كما اشتهر بين المتاخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والالهي بالكلام وسمي بالحكمة ليكون للكلام مبادئ يفتقر الى البيان فيبحث عن الوجود والعدم انما تتبين في علم اعلى منه ليس الكلام اشرف العلوم الشرعية فهو اعلى من الكلام بل الكلام بالنسبة اليه متوقف بالاخرة عليه فمبادئه لا تكون الا بينة بنفسها او بما تبين فيه مبادئ العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما اعلى منه ولا ان يكون علما شرعيا كالطب وعلى ان علم الاصول يشتمل من العربية وبين فيها بعض مبادئه قال شارح المقاصد ان المفهوم من شرح القضايا بيان ليس معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ملاحظا جميع المسائل ان يكون البحث عن احوال تعرض الممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فقط بل ان احوال الممكنات التي بحث عنها في الكلا احوال مخصوصة معلومة بحكم بفيضانها عن قادر قدرة الله تعالى وذلك انما يكون لما انها يكون عروضها للممكنات ناشيا عن جهة حاجتها اليه هذا ثم ان القوم قد ابطلوا هذا المذهب الذي يكون موضوع الكلام ذات الله وحده او مع ذوات الممكنات من جهة الاستناد اليه بانه لو كان كذلك لما كان اسئلة الكلام لان موضوع العلم لا يتبين فيه بل في علم اعلى ان يثبت له موضوعه بل الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية لشيء على ما هو معنى الحملية المركبة ولا خفاء في ان البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يعلم ثبوت شيء له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب علم الكلام ثم كونه مبدأ للممكنات بالاختيار او الايجاب بلا وسط في الكل او بوسط في البعض بحسب ما هو والقول بان اثباتها ليس من مسائل الا بحث في نفس الكلام خاصة فاسد والا كان هو اعلى العلوم الاسلامية بل دينيها ودنياها واجاب عنه بعضهم بانه جاز هنا اثبات الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود من الاعراض الذاتية للموجود فالبحث عن الوجود يجلان سائر العلوم فان الوجود انما يلحق بموضوعاتها لامرين والثاني انه لا علم شرعي موضوعه يتبين فيه موضوعه فلا بد من بيانه فيه وقال شارح المقاصد فيه نظر اما اولا فلان من شرط العرض الذاتي ان لا يكون معلولا للغير بل ان لا يكون الموجود للشيء بتوسط لحوق امر خارج عنه غير مستغن عنه اتفاقي على كون التعجب والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم الا بتوسط القائم والا لما لحق الاعتبار ذلك اقاتا ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات مسئلة من شيء من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يتبين وجوده في علم اعلى واما

في موضوع علم الكلام



ثالثاً فلان قولهم موضوع العلم لا يتبين فيه بعد تقرير امر لا يبحث في العلم عن الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام لان ما وجه عرض ذلك في يتبين فيه وما لا يتبين فيه ليس بعرض ذاتي وما دام كذلك فلانه لا يبقى فرق بين كل موضوع ومبادئه مسائل على عمومه لان مناط التمييز بين الموضوع وهيئته البسيطة وقد مضى في علم الكلام من جملة المسائل وانما خاص فلان بقضايا العلوم انما هو بقضايا عدد الموضوعات فلا مقتضى لكون علم اعلى من اخر سوى ان موضوع اعم فينبغي ان يؤخذ موضوع الكلام الموجود او المعلوم والاول لا يفي اعلى درجة منه ان كان اشرف من جهة وليس بمفيد ان ما يتبين فيه موضوع علم شرعي فمبادئه لا يلزم ان يكون على شرع بل يكون بعضها وعلى وفق الشرع ثم قال فان قيل فقد آل الكلام الى ان الوجود الخاص لموضوع القضاء غير ان كان من اعراضه الذاتية لا يبحث فيها لكون نظرها مقصورا على بيان هيئة المركبة بل يكون مسلكا في نظرها لكونه بيانا او مبينا في مقام اعلى وبحق بقي الاشكال بان مباحثه عن ذلك لا يكون من الهيئة المركبة وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون تماما هو مسلم الوجود فلا موضوع الكفاية الاعلى اعم وجودا لا يستلزم وجود الاخص فيتبين فيها وجود الاخص بان يتبين احد اقسام الاعم البتة لاعبرة بامر يوجد لهذا القسم ويكون ذلك نابذا الى الهيئة المركبة للاعم مثلا يتبين في الاطلاق بعض الموجود جسم فيتبين وجود الجسم في الطبيعي ان بعض الجسم كرة فيتبين وجود الكرة وعلى هذا القياس هذا وذهب اكثر المحققين الى ان موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية لما افترجت عن احوال الصانع تعالى من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم المعرض للحادث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحوذ لك مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين الهيئة والشمول لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اوثر على الموجود ليصح على رأي من لا يقول بالوجود الذهني ولا يفسر العلم بحصول الصورة في العقل ويرى مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام لا بمعنى ان يراد بالمعلوم معنى اكثر بحوثات المسائل اعم منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد بما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا بيحث عنها لو بقيدها بحيث مساويا له كما حقق في موضعه لانا نقول قد تحقق هناك ايضا ان العرض الذي يجوز ان يكون اخص من معروضه كما ذكن بمعنى ان شارح المواقف اورد على كون المعلوم موضوعا للكلام مثلا اورده على كون الموجود موضوعا له وهو ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض المحمول مثلا للمعلوم فلا يكون عرضه ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية

اقول فظهر ان شيئا من المذاهب الستة لا يخلو عن مصادرة فالصواب ان لا يفرق بين الكلام والالهي بحسب الموضوع بل يجب ان يجعل موضوع كلا العلمين الموجود بما هو موجود فان الحيثية المعلومية انما لا مدخل لها في عروض محمولات مسائل الكلام موضوعا لها ويجعل الفرق بينهما من حيث ان يكون البحث ويجب لمبادئ التي يؤخذ منها الادلة والعقيدات فان مبادئ الادلة الحادثة انما يجب ان تكون عن قانون يطابق ما ثبت من ظواهر الشريعة بخلاف مبادئ العلم الالهي فانها لا يعتبر فيها مطابقة ظواهر الشرع بل المعتبر فيها مطابقة القوانين العقلية الصرفة سواء طابقت الظواهر ام لا فان طابقت فذاك والا فيؤولون الظواهر الى ما يطابق قوانين المعقول فهذا هو الفرق بين الكلام والالهي فاما حديث تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فلا يجب مراعاته بين العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية لان مبادئ يكون في اعتبار اطراده في كل منهما على حدة بان يكون تمايز العلوم الشرعية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها وكذا يكون تمايز العلوم الفلسفية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها لا ان يكون تمايز العلم الشرعي عن العلم الفلسفي

في بيان فائدة علم الكلام ومرتبته

المطلب الثالث في بيان فائدة علم الكلام

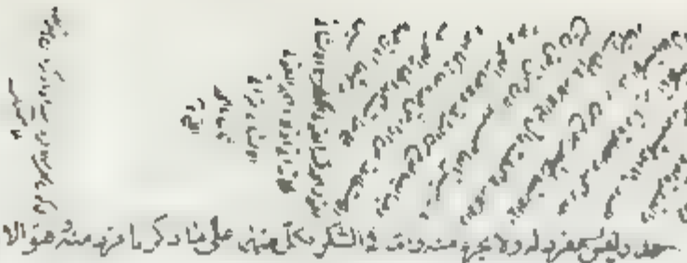
ايقن بحسب ما رأى الموضوعين المطلب الثالث في بيان فائدة علم الكلام قالوا انما وجب عليهم فائدة العلم وقفا للبحث فان الطالب اذا لم يعلم فائدة العلم لم يعلم اصلا بعيد منه الشروع فيه بالضرورة وان اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته امكنه الشروع فيه لا الا ترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته وبما لم تكن موافقة لغرضه فعلمه بها تحصيله عبثا وايضا اذا وجد فائدة لم يعتد بها حيث كانت يتحمله فيوفر حقه من الجد والاجتهاد وهو اهم الاول بالنظر الى الطالب

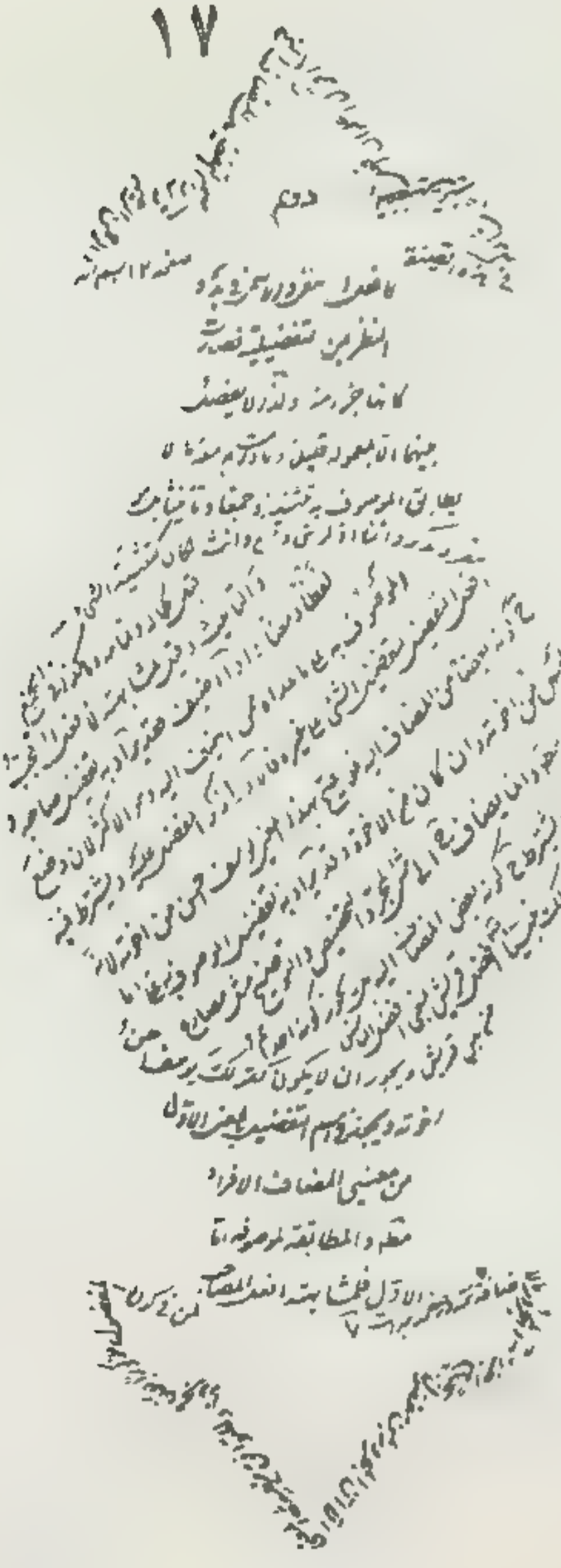
فوتر النظر وهو كرة من حيض التعليل الى ذروة الايقان قال الله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات حث العلماء بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين دفعا لمزاحم الثاني بالنظر الى تقبل الغير وهو ارشاد المسترشدين باحياء الحجة لهم الى عقايد الدين والزام المعاندين باقامة البرهان والحجة عليهم فانه ربما يجره الى الاذعان والاسترشاد الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ عقايد الدين عن ان يزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر الى فروع الاسلام الشرعية وهو ان يتنوع عليها عدا من العلوم الشرعية نظرا الى مبانيها والبه يتوالى احدها وافتقارها الانه مما ثبت وجود صانع عالم قدير مكلف مرسل للرسل ومنزل للكتب علم بتصوره علم بتقرير وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول وعلم بان ما جاء به الرسول حق وكل ما هو حق فهو واجب او مندوب او حرام او مكروه او مباح فعلم بان بعض الافعال واجب او مندوب او حرام او مكروه او مباح وعلم بان كل واجب او مندوب او حرام او مكروه او مباح فهو فعل المكلف وعلم بان كل فعل المكلف فهو حادث وعلم بان كل حادث فله محدث وعلم بان المحدث للافعال هو الله تعالى وعلم بان الله تعالى عالم بجميع المعلومات وعلم بان الله تعالى قادر على جميع الممكنات وعلم بان الله تعالى مريد لجميع الجايزات وعلم بان الله تعالى متكلم بمعنى انه موجد للكلام في غيره وعلم بان الله تعالى سميع بصير وعلم بان الله تعالى حي وعلم بان الله تعالى موجود وعلم بان الله تعالى قديم وعلم بان الله تعالى باق وعلم بان الله تعالى واحد وعلم بان الله تعالى ليس بجسم وعلم بان الله تعالى ليس بعرض وعلم بان الله تعالى ليس بمتحيز وعلم بان الله تعالى ليس بمحل للحوادث وعلم بان الله تعالى ليس بمشابه لغيره وعلم بان الله تعالى ليس بمرئي وعلم بان الله تعالى ليس بمدرك بالحواس وعلم بان الله تعالى ليس بمحدود وعلم بان الله تعالى ليس بمركب وعلم بان الله تعالى ليس بمتبعض وعلم بان الله تعالى ليس بمتجزئ وعلم بان الله تعالى ليس بمتناه وعلم بان الله تعالى ليس بمتغير وعلم بان الله تعالى ليس بمتحرك وعلم بان الله تعالى ليس بمتكيف وعلم بان الله تعالى ليس بمتحيز وعلم بان الله تعالى ليس بمتحد وعلم بان الله تعالى ليس بمتصل وعلم بان الله تعالى ليس بمنفصل وعلم بان الله تعالى ليس بمتحد وعلم بان الله تعالى ليس بمتصل وعلم بان الله تعالى ليس بمنفصل

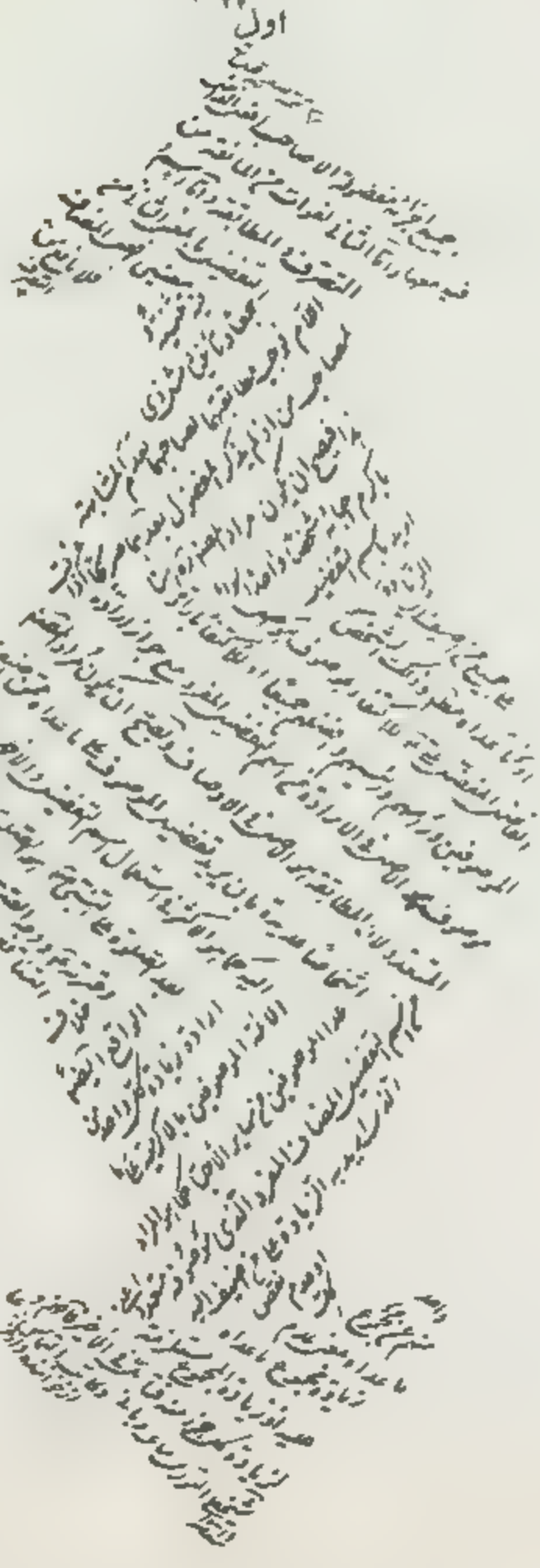
المطلب الرابع

في مرتبة علم الكلام وشرفه قالوا انما وجب تعلمها لمعرفة الله ورسوله فهو اشرف العلوم وغاية الاغراض وغاية الغايات بحسب ذاتها واما لما كان كما علمت موضوعه اعظم الاشياء واعلاها وغايته اشرف الغايات واجلها ودلالته بحسب الحكم بصحة مقدماتها صريح العقل وقد ايدت بالنقل وهو اعلى شهادة العقل بصحتها مع ثابتها بالنظر الى الغاية في الوثاقة وهذه هي جهات شرف العلم لا نفسها فهو اشرف العلوم بحسب جهات الشرف كلها وهذا ما اردنا ايراده في المقدمة فلنخض في شرح الكتاب قال المصنف الحمد لله مقام قيل بسم الله الرحمن الرحيم انما كلمة مركبة قال في الصحاح قولهم اما بالفتح فهو افتتاح الكلام وابتدائه بمعنى مهما يكن من شيء بعد فعليك بالنظر وانما احتيج الى الفاء جوابا فيه تارة وبدل الهمزة كانك قلت مهما يكن من شيء بعد فعليك بالنظر لوجود المقتضى له قال في الصحاح وبعده يقبض قبلها اسمان يكونان ظرفين اذا اضيفا واصلهما الاضافة متى ما فعلت فعلت المقتضى له لعلم المخاطب بهما على الضم ليعلم انه مبني وكان الضم لا يدخلها اعرابا لانهما لا يصلحان لوقوعهما موقع الفاعل ولا موقع المبتدأ ولا الخبر الحمد هو لغة نقيض الذم كالمدح وهو الثناء الحسن وهو اعم من الشكر اللغوي وهو الثناء على الاحسان وعرفا الوصف بالجميل على الجميل لقصد التبجيل وهو اعم من الشكر العرفي وهو الفعل المنبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما بحسب المتعلق اعني ما يقع بازاء النعم ما يقع بازاء الفضائل والفواضل بخلاف العرفي حيث يخص ما يقع بازاء الفواضل واخص بحسب المورد فانه يقع باللسان وحده وهو باللجنان والاركان ايضا فالحمد اللغوي اعم مطلقا من الشكر اللغوي والحمد العرفي اعم من وجه من الشكر العرفي والمشهور كما في شرح المطالع وحاشية هو العموم والخصوص من وجه بين اللغويين بجعل الشكر اللغوي هو الفعل المنبئ والعموم مطلقا بين العرفيين لكونهما عامين للموارد كلها حيث لا عبرة بجر العقول بل بمطابقة الاعتقاد والعمل وكون الحمد بازاء النعمة مطلقا وتخصيص الشكر بالنعمة الواصلة الى الشاكر والتحقيق ما ذكرنا اما الاول فلانه هو المطابق لما صرح به ائمة اللغة واما الثاني فلان المعتبر في الحمد هو تحمد بخلاف الاعتقاد والعمل اما يصدر من اللسان فكل ما يسر لكون ما من الجنان

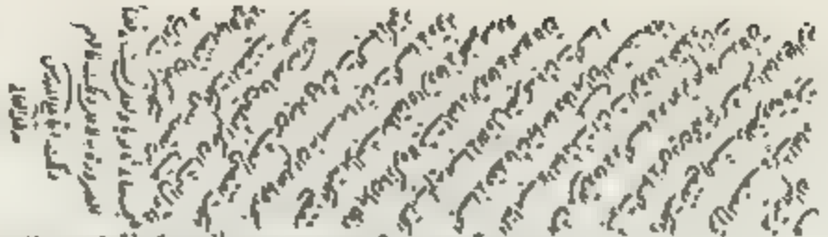
في مراتب علم الكلام

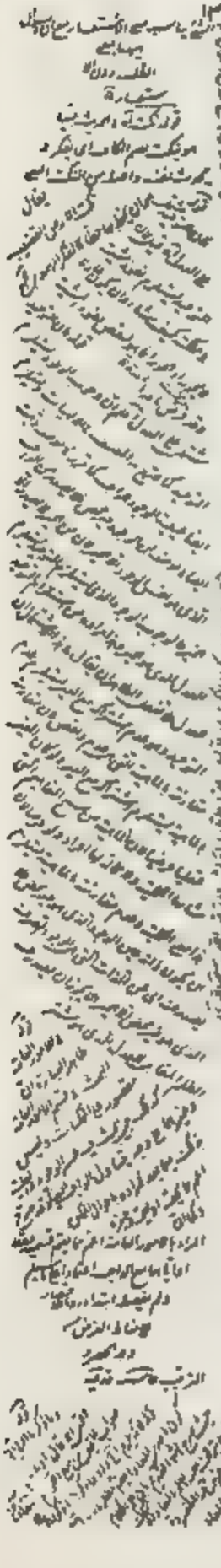






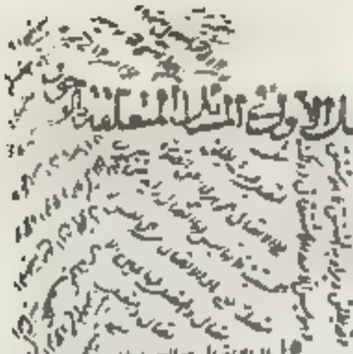
المطلب الرابع في مرتبة علم الكلام





في تعريف الأمور العامة

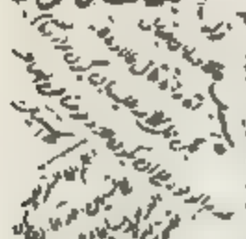
الفصل الاول في المبادئ المتعلقة

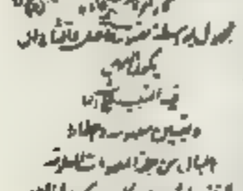


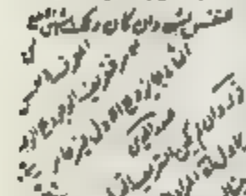
المفهوم كالامكان او ضرورة الطرفين وسلبهما عنهما الطرف الموافق لا يتعلق مرغوب على وان اراد
مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة مع الاحوال المختصة بكل واحد من الثلثين مع
بالاخيرين تشمل جميع الموجودات وتتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من مقاصد الفن اقول والجواب عنه ايضا
مما نقلناه من شرح المقاصد هو ان المعتبر ان يتعلق به غرض علمي ولا يكون لذكر بالامثلة في احد المقاصد اي من
الاحوال الخاصة فمختار مطلق المباينة وبخرج الاحوال المختصة التي قد تتعلق بها غرض علمي بسبب كونها مذكورة با
لامثلة في احد المقاصد الاحوال الغير المذكورة بالامثلة في احد المقاصد بسبب كونها مما لا يتعلق به غرض علمي
ويجاب عنه ايضا بان المراد بالتقابل ما يذكر في مقابلة ويجعل قرينة له وعنوان الفصل كما بوقع في القدماء
وفي العلة والمعلول الجعل فرد للجعل وهذه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة المبحوث عنها التي تتعلق بها غرض
علمي بالاستقراء في الوجود العدم واحوالهما فانها لهيئة واحد الهما او المركب الوجود والعدم واحوالهما وهو العلة
والمعلول الفصل الاول في الوجود والعدم وهذه مسئلة كثيرة الاولى في بداهة الوجود وقد اختلفوا فيها فقيل انه
بديهي التصور فلا يحتاج ان يعرف الا تعريفا لفظيا وعليه المحققون وقيل انه كسبي وقيل لا يتصور اصلا لا
ولا كسبا واختلفوا ايضا فان الحكم ببداهته بديهي او كسبي الحق انه بديهي وهو مختار المتأخرين فالشيخ
المقاصد الحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل بلتفت اليه ان لم يمارس طرق الاكتساب
حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وهو لواضع الاستقراء وهو كان في هذا المطلوب كان
العقل اذا لم يجد شيئا معقولا اعرف منه بل ما هو في مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل هذا ومع ذلك
فقد عرف جماعة من المتكلمين والحكماء الوجود فمرادهم بذلك ليس الا التعريف اللفظي اي المعنى الواضح قد يعرف من جهة
انه مدلول لفظ دون لفظ لمعنى اراد اولا ان يعلم ان مراد المحققين من الحكماء والمتكلمين من تعريف الوجود
لا يمكن ان يكون تعريفا حقيقيا والا لزم الدور لكونه تعريفا بالمرادف بخلاف ما اذا كان المراد تعريفا لفظيا فانه لا ضير
العرض منه في هذه المقدمة المعرف ليكون حصولي تصوره الغير الحاصل وكونه حاصلي حصولي يتوقف المعرف المشتمل على
ما يراد تعريفه فيلزم توقف الشيء على نفسه لظهر ان مرادهم من هذه التعريفات هو التعريف اللفظي فقال وتحديد
اي الوجود والعدم كما هو الحق ثابت لعين ومنفي العين وعند المتكلمين اي تحديد الوجود بالثابت العين وتحديد
العدم بالمنفي العين قال شارح المقاصد فيتكلم لعدم صدق الثابت العين على الوجود بان المراد الثابت عينه
اي نفسه من حيث هو لا ما عينه امر اخر بحلول الموجود فانه ثابت من حيث انضافه الى الوجود والثابت اعم من ان يكون
ثابتا بنفسه هو الوجود او بالوجود وهو الموجود ثم قال وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى اصلا
بنقل من اثبات الامر الثبوت وهو مغير الموجود اقول يعني ان الثابت كما يجب اللغة لكن يجب العرف عام كما ذكره لمو
ومنبها ما يؤيده ولعل في هذا توجيه لطيف سيما اذا كان الغرض تعريفا لفظيا ثم قال وكون هذه التعريفات
للوجود والعدم هو ظاهر كلام المجرد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين
والمعدوم هو لمنفي العين فكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان مراد الثابت الحي او المنفي عن شيء ان ذلك الشيء
المعلوم وفي كلام الغزالي ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكن الفعل والانفعال هذا وقال
الشارح القديم وقول المصنف وتحديدهما بالثابت العين ومنفي العين مشكل اي مختل اذ الوجود والعدم
لم يجعلهما بل الموجود والمعدوم عرف بهما وانما الوجود والعدم فيعرفان بثبوت العين ونفي العين ثم قال قد يمكن

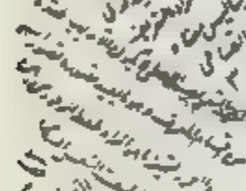
المشارالاولى

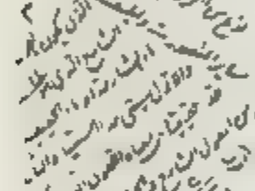
في بداهة الوجود

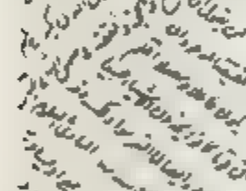


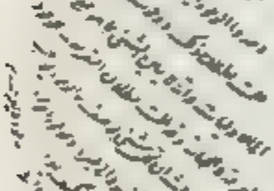


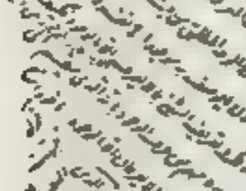


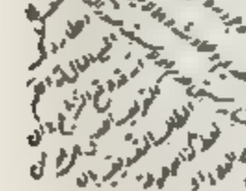


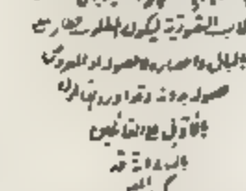


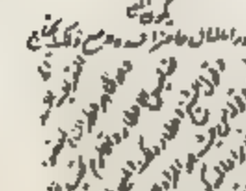








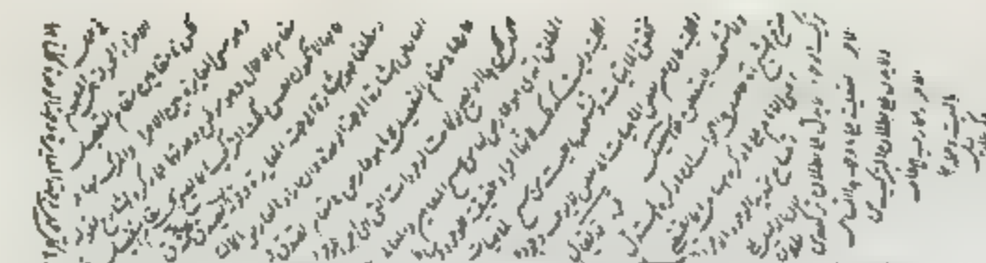




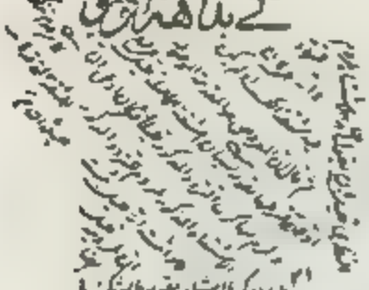
المسئلة الأولى

في بداهة الوجود

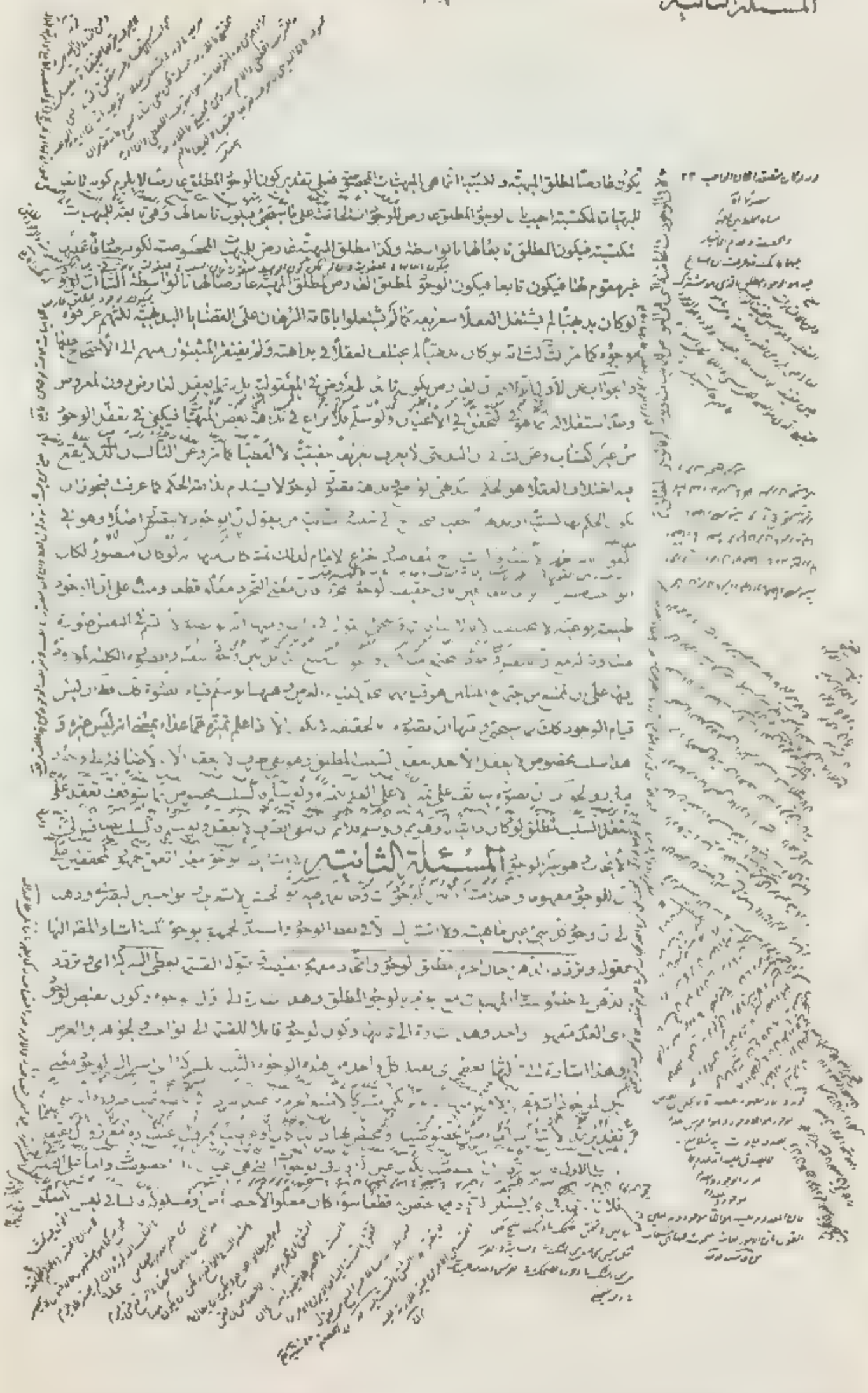
المسئلة الاولى



بالوجود ولا بالعدم فلساد لحمل ما اشرنا اليه من انها وجود وانتفاء امور يصدق عليها الوجود سواء كانت عارضة على المعروض
وهو لا يلزم حتى من المحالين ولا اتصافها التي الوجود قبل تحقق الوجود لانها مركبة من الجنس والفصل والنوع
بحسب العقل وفي الخارج نعني قولنا بكون الوجود محمولا بالضمير في جزء وجود ما لا يكون شيء من الاجزاء بنفس
الوجود وان كان يصدق عليه الوجود كذا بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا تكون نفس ذلك المركب لكنه
يصدق عليها صدق العارض وقد يوضح بشرح التسمية في الحكم المشرقية بان التحديد لا يتحقق الا بالاجزاء الذهنية المحمولة بل
ربما يكون من الاجزاء الخارجية كما في تحديد البيت بالجدران والسقف واعلم ان المقصد ابطال الاستدلال والا فالحق
ان الوجود ممتنع بسبب بعض اجزاءه الخارجية والعقلية كما سبقا وعما ذكرنا امتناع الكتابة بالرسم ما بقي في
موضعه من انها تتوقف على الاحتضار لا على العلم بالاحتضار وان لم يستلزم اذ قد تعرف الحقيقة الكتبية
بدون هذا سلمنا لكن العلم بالمساواة لا يتوقف الا على تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه كذلك فلا يلزم الدور
ولا الاحاطة بما لا يتناهى وقد يستدل على امتناع الكتابة بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم
بوجود الا يزم وبتوهم للربو وهو اخص من مطلق الوجود فيدور وتاليهما ان الرسم انما يكون بالاعرف والاعرف
من الوجود بحكم الاستقراء والاتباع الاستيناء اي بحسب التحقق وقد لا يصدق والاعم عرضا لكون نقيض
ومعاندا تارة قل وبجواب اما عن الاول فمانه على تقدير تسليم التوقف يكون تعريفها بالاخص وهو لا يستلزم
الدور الا بالشرط المذكور من سابقا وكلامنا في محل المنع واما عن الثاني فبان الحكم بانه لا اعرف من الوجود
انما يصح على القول ببداهة الحكم بكون نقيض الوجود بديهيا كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم من المحققين واما على القول
بكونه نظريا لا يكون فرق بين الحكمين ويصح منع كون الوجود اعرف الاشياء هذا وفي هذين الاستدلالين نظر اما
على بداهة الوجود والجواب عنهما اما اشار المتمم بقوله والاستدلال بتوقف التصديق بالنتيجة عليه هذا
اشارة الى الدليل الاول اي الاستدلال على بداهة نقيض الوجود بكون التصديق بالمنافاة بين الوجود والعدم
متوقفا على تصور الوجود او بتوقف الشيء على نفسه وعدم تركب الوجود مع فرضه مركبا وابطال الرسم بهذا
اشارة الى الدليل الثاني اي والاستدلال عليه بامتناع الكتابة بالرسم لان الاكتساب اما بالحد وهو
الاجزاء فيلزم توقف الشيء على نفسه وخلاف الفرض واما بالرسم وهو اظهر كما عرفت جميع ذلك تفصيلا فقوله
او عدم تركب الوجود عطف على قوله توقف الشيء على نفسه على سبيل الترديد لان اللازم على تقدير كون الاكتساب
بالتحديد هو احد الامرين لا مجموعهما وقوله وابطال الرسم بالواو دون او عطف على احد الامرين على سبيل الجمع
لان امتناع الاكتساب بتوقف على مجموعهما فتدبر وقوله وابطال الرسم الخ جواب عما اورد على الاستدلال
هذا الثالث من وجوه استدلال الامام ان الوجود المطلق جزء من وجود لان معناه الوجود مع الاضافة الى المتكلم
والعلم بوجود بديهي لا يتوقف على كسب مثلا فيكون الوجود المطلق بديهيا واجيب بانه ان اريد بذلك تصور
وجود بالحقيقة بذلك فممنوع ولو سلم فلا نسلم ان المطلق جزء منه فتصور جزء من تصوره وان اريد ان التصديق
اي العلم بانه موجود بديهي فغير مفيد لان كونه بديهيا بحسب اجزائه مع كونه بديهيا غير مستلزم لنفي النظرية
بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام يقرب على ما في شرح المقاصد ان المراد هو تصديق الاذهان
بانه موجود ثم اورد عليه بداهته فحينئذ يقال بانه على تقدير كونه كسبيا لابد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة
فعما للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صدر المتألهين قدس سره بان جزء وجوده وهو

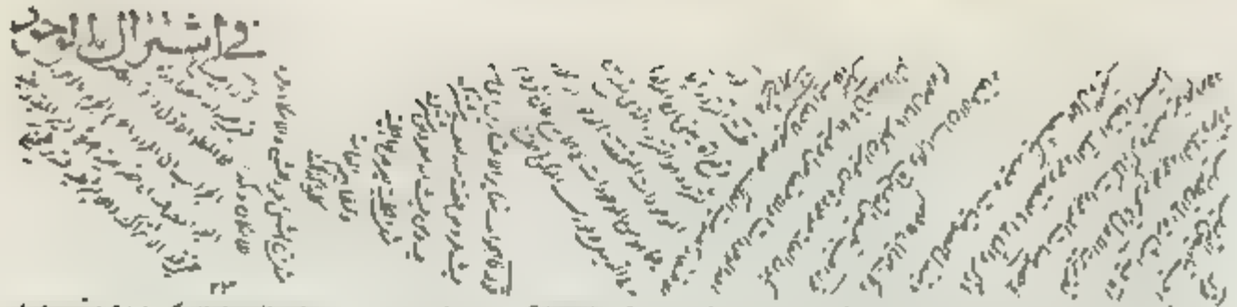


متوقف على الدليل ثم ورد جواب الامام عن المنع المذكور وزاد عليه فقال الدليل عن سائر النبس فلا بد من الأمور الموضحة لحكم بها بوجود لها الموضوع ضرورة ثم ذهنها بان التي لا بد من الاذعان بها الدليل هو صرف لا وجود له فما نسب الى ذهن المقدمتين لا توجد هذا الجواب وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده له فورد شارح المقاصد عليه بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين في الاذعان الى التصور وان كلامه مدفوع فانه يريد ان الدليل الموصل الى التصديق بوجود الموضوع في الذهن وان المراد من الدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة والا لم يصدق المحمول على الموضوع بحمل يراد به وشوته اعم بحيث يراد به الوجود في الذهن فلا يرد الكلام عليه وقال شارح المواقف في توجيه كلام المصنف ان المراد بكون الشيء دليلا من سائر النبس كون الامر بحيث هو مفهوم من سلبيتين لان التسليم بعقل الا لتعبيس الى الموت فلا بد في المعرف من معلوم وجودا ما ضروريا او مسبوقا بالبداهة بكون العلم بوجوده ضروريا فاذا كان الوجود المطلوب في نحو لا نحو هذا هو الجواب استدلال الامام مع ما فيه انتهاء الامر بالمعرف الى الوجود المعلوم بالحقيقة الا الاول فان مناطها ليس الا على ما هو المفروض لوجود المعلوم بالبداهة سواء كان تصوره او تصديقه ثم قيل مقتضى الوجوه المذكورة ان ليس في الكتب الى حصول العلم بوجود الصانع بالبداهة بل بالكسب لتوقفها على امر كسبي هو الالتفات الى الدليل مع ان المدعى كما يدل عليه كلام المصنف وغيره في كتبه كل الكتب هو ان معرفة الصانع بالبداهة وان الكسبية لا تتأتى هنا لعدم الالتفات الى الدليل لاستحالة الالتفات اليه لاستحالة تحصيل الحاصل وليس بشيء وقد ذكرنا انما يجري في حال الحصول وانما بقاء فلا يلزم الكسبية في الحصول في الذهن لشيء قد يحصل بداهة والتفرع على الكسبية حصوله وهذا حق وانظاهر ان المدعى ان بعض الكتب توقفت الهداية فيها على بعض النظر وبعض الكتب حصولها في الاستدلال وقد لا يلتفت اليه وفي الكتب احتمال قال بعض المحققين المراد ومن تحقيق الامر اذا كان عند ذكر المقدمة التي قد كانت تحصل بالنظر سابقا حاضرة في الذهن بحيث لو التفت اليها حصل العلم بالنتيجة بلا نظر فهذا لا يسمى نظريا وانما يحصل بالتردد في انه هل كان فيه كسبية لو لم يكن المفروض ان تلك المقدمة الحاصلة قبل لم تزل حاضرة في الذهن مع انها قد كانت غير حاضرة فالشك في بداهة البديهي مبني على احتمال قليل الوقوع فيكون قليلا ثم قال والحاصل ان المقدمة الحاصلة قبل متى حصولها بالنظر لا يخلو في العادة عن تذكرها فاذا حضر بحصل الجزم بالنتيجة ولا يلزم من هذا ان يكون الغالب على تقدير عدم حصولها بالمقدمة حتى يحصل الجزم بالمذاهة بل كثيرا ما يقع التردد في انه كان هناك مقدمة فيتوقف الجزم وان كان وقوع الشك الاول قليلا فان ندرة الوقوع لا يستلزم ندرة الوقوع بل العقل واستقراء الوقوع شاهد بوقوع الشك بتقدير في الجزم بعدم وقوعه وتوضيحه ان غالب الاحوال تذكر المقدمة وهو يوجب بديهية النتيجة وقد يتعذر التذكر وهو لا يوجب الجزم بالبديهية لاحتمال ان يكون المقدمة وقد نبهت فيكون الشك في بداهة البديهي ناشئا من المقدمة كسبية النتيجة هذا واعلم ان المنكرين لبداهة الوجود فرقتان متباينتان وهم فرق ثلاث الاولى من يقول انه متصور لكن لا بالبديهة بل بالكسب والثانية تقول بالبديهة والثالثة تقول ان بعض الماهيات ليست بديهية وبعضها بديهي وان كان ذلك البعض عارضا لان وجوده عين ماهيته فيكون تصورها في الذهن تصورا لوجودها فلا استدلال للعارض بل يكون المعرف عين المعرف وهذا عين الوجود العارض لها بل هو اولى فان قبل الكلام في الوجود المطلق



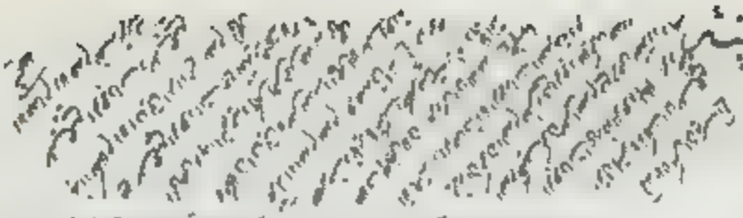
المسئلة الثانية

في اشتراك الوجود



عدم الاختصاص والثاني على امتناع الجزء الوجودي عند المتقدمين في الخصوصيات فاطل لانا اذا انظرنا في الحارة شرعنا بان له موثرا مع الزيد وكونه واحدا او ممكنا جوهرا او عرضا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل عنا كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الغير فالمانع للمانع من الخصوصيات فيما نحن فيه فالضرورة بكون الامر مجردا بالبداهة مع الزيد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الخارج المحقق اي يجب كونه مشتركا مشتملا على الوجود مشترك وهو المطلوب ان قبل ان اريد بالجزء الجزء بالوجود الوجودات متخالفة ذواتا متباينة لان معنى عدم الجزء ليس الوجود المشترك وان اريد به الجزء بخصوصية ذاته بعينها فهو ظاهر البطلان وان اريد به الجزء بمعنى آخر فنحن لم نجعل الدليل وهو ان بقي اذا جزء من الوجود يحمل ويحمل عليه الوجود على ان على جوهرية ولا استدلالا ظاهرا على ان العلة موجودة وانها خصوصية الجوهر فافرضنا زوال الاعتقاد بخصوصية الجوهر بانفسنا ان العلة خصوصية العرض وجدنا الاعتقاد بان العلة موجودة باقيا فهذا يتعين بالبداهة على ان الوجود مشترك فيه لوضوح ذلك قطعا وان قيل هذا يستلزم ان يكون الوجود واجبا مشتركا بين جزء ما فيجب موجودا على شيء وتزيد في ذلك الشيء مفهوم الوجود وجزء ما ولا شك ان هذا يستلزم ان الوجود لو كان موجودا لكان

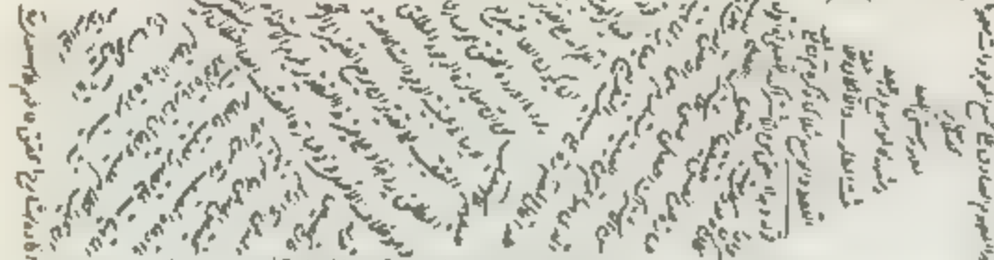
المسألة الثانية



مشترك معنوي وهو الظاهر ثم ان شارح المقاصد قرر هذا الدليل بانه لو لم يكن للوجود معنى مشترك لم يتم الحكم بان الوجود والعدم لا يرتفعان عن شيء واحد في الآن ومنع ان مفهوم الوجود يأخذ الشيء او معدوم كان عند العقل بحيث يجوز ان يكون متصفا بالوجود ثم اخرج قال وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر ظاهرا لجواز ان يكون متصفا بالعدم ثم اجاب بانه اذا كان حين تعدم الوجود ثبت ان الحصر باعتبار جواز اتصافه بوجود اخر غير حين تعدم العدم بزيد جواز اتصافه بعدم اخر فيصير الحاصل ان الوجود وهذا عجيب لان جواز اتصافه بوجود اخر انما يكون بان لا يتصف بهذا الوجود المعين وهو انما يتصف برفع هذا الوجود المعين الذي هو العدم المعين فجواز اتصافه بعدم اخر لو كان مع الاتصاف بهذا العدم المعين فكيف يمكن ان يتقدم في الحصر بهذا العدم المعين وبين الوجود المعين الذي هو وصفه لو كان مع عدم الاتصاف فهذا العدم المعين مكون متصفا بهذا الوجود المعين فكيف يمكن ان يكون متصفا بوجود اخر ولو سلم فكيف يكون اتصافه بوجود اخر قرينة لعدم الحصر بين هذا الوجود المعين وعدمه وظهر ايضا مما ذكرنا بطلان ما توهم الشارح القوشجي من ان حزم العقل بالانحصار بين الوجود الخاص وعدمه على تقدير تعدد مفهوم العدم ايضا هو بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غير وموجودا بعدم غير او لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولك زيد معدوم بعدم الخاص شيء حتى يكون زيد ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان الحق حينئذ ان يقال اذا وجد زيد بوجود اخر وعدم بعدم اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص او لا موجود بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص او معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية انتهى وفيه دلالة على ان الشيء حين يتصف بوجود ما لو لم يتصف بوجود نفسه وهذا متصف بعدم نفسه اي بعدم يقابل وجود نفسه فلم يحل الموضوع عن وجود نفسه حتى يقابل وجود نفسه بعدم

في اشتراك الوجود

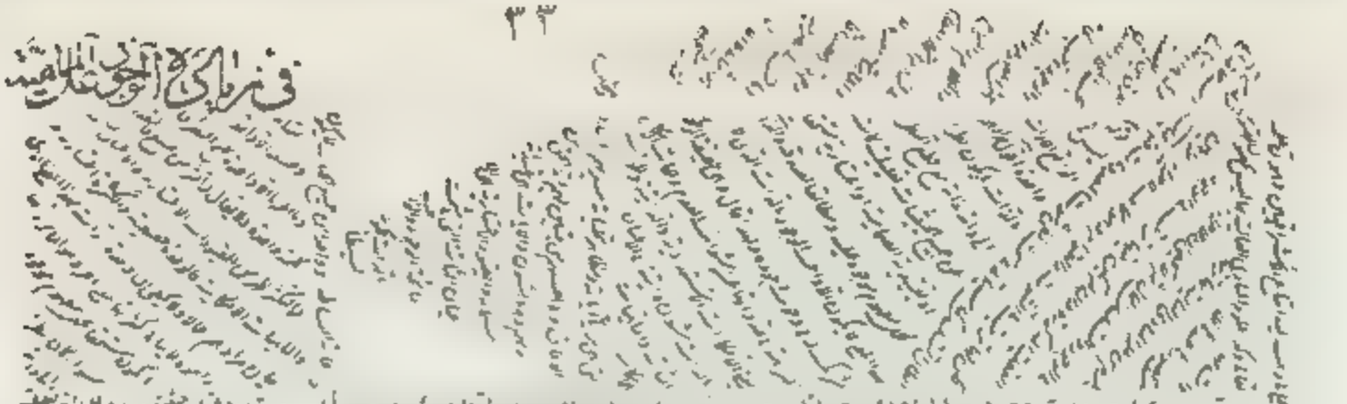
المسئلة الثالثة



بيان الامر المقصود بالبيان هو ان ما عدا الوجود ذات الممكنات مطلقا واما على الثاني فبيان معنى قولنا ما عدا الوجود وما سواه انه ما موجود ما عدا الوجود ذات الممكنات التي لها وليس بموجود اصلا واما على الثالث فبيان تقسيم الوجود الى ما يدل عليه بلفظ الوجود واجب بالذات جميع ما يدل عليه بلفظ الوجود هو ما يدل عليه بلفظ الوجود وشمول الملك المعنى المخترع لفظ الوجود وانه لفظ الوجود وازالتها ومن خدمن نفسه هذا الجزم والحكم العقل وصحة النفس مع قطع النظر عن اللغات وانقضائها هذا واعلم ان الحق كما صرح به كثير من المحققين هو ان معنى هذه المسئلة ان شركة الوجود معنى من جميع الموجودات بديهي جدا وهذا الوجه بنيها ان عليه دون بعض البديهيات يحتاج الى تنبيه بما بالنسبة الى بعض الاذهان وتقدم الموانع عن بعض الفضلاء ان هذه القضية اي نوع الموجود مشتركا معنى منه بديهة اذ يعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم ولا يعني الا المعاني من دون ان يعرف انه مشترك فمن اين لك ان هذا المعنى الذي هو مشترك بينهما غير مشترك بينهما وانا نعلم ان هذا الكلام ليس بشيء وانما يكون غير مشترك بينهما لو كان ما به الاشتراك في كل وجود غير ما به الاشتراك في الوجود الآخر وليس كذلك فان ما به الاشتراك في الوجود هو الوجود بعينه والوجود لا يقتضي وجود الموصوف وقال شارح المواقف ان المراد بالوجود هو المعنى الذي يعبر عنه بلفظ الوجود فهذا مما لا نزاع فيه في الحقيقة

المسئلة الثالثة

ان هذا الوجود الذي هو الوجود الذي قد ثبت بالادلة القاطعة في المسئلة السابقة هل هو مشترك بين الموجودات سواء كان واجبا او ممكنا والحق في هذه المسئلة هو ان الوجود ليس بمشترك بل هو حقيقة مختصة بالله تعالى وان قالوا بمغايرة الوجود للواجب لانهم لم يريدوا بها ما نريد وسيعرفك الله تعالى ما نريد بها واستدل الجمهور على زيادة الوجود على الجميع بوجوه كثيرة ذكرها المصنف على الله تعالى مقامه الى عشرة منها قولهم بمغايرة الماهية للوجود بالدعوى على سبيل التفريع على المسئلة السابقة اي لما عرفت كون الوجود معنى مشتركا بين الموجودات فهو معاير لكل منها بمعنى انه ليس بنفس شيء منها ولا جزء لها فان المغايرة وان كانت شاملة للجزئية ايضا الا ان المراد بها هنا هو المغايرة المخصوصة قطعا وما قيد هذا ايضا للتعقيب لا للتقريب فان تخصيص المدعى بزيادة الوجود المشترك فيه لا يرفع مذهب الاشعري وهو عينية الوجود الخاصة ليس بشيء لان المشهور ان الاشعري لا يقول بمعنى الوجود الا المهية المخصوصة فعند لفظ الوجود في كل مهية مخصوصة يرادف الاسم الموضوع لتلك المهية بحسبها كالانسان والفرس فليس عنده وجود خارجي الذي من انما يكون بازاء العام وهو البشر بل لا بد عنده لا شيء مركب من جزئين احدهما ان الوجود البشري معنى مشترك بل هو في كل مهية بمعنى وثانيهما انه في كل مهية نفس تلك المهية لا امر زائد عليها فعلى المسئلة السابقة نظر الجزء الاول وعلى احتمال ان يكون الوجود مع كونه مشتركا عين المهيات جميعا نقصد ابطاله بهذه المسئلة لتبطل مذهبه بكلا جزئيه وقولنا والا لاعتدت المهيات اي لم يحصل اشارة الى اول الدلائل وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا على المهيات بالمعنى المذكور لكان ما عينها او جزءها وكلاهما محال اما الاول فلانه لو كان الوجود عين المهيات لاتحدت المهيات ولم تتحقق مغايرة ذاتية بين مهية ومهية اخرى ضرورة كونها عين الوجود الذي هو معنى واحد فالتالي باطل بالضرورة وما قيل عليه



من ان ذهب جماعة من الصوفية الى ان ليس في الواقع الا ذات واحدة بسيطة ليس فيها اثنينية ولا فيها صفة ولا موصوف وحدت الوجود المنزهة في مقدار ما تتواطأ عليه وسمات الامكان وطما تفيد سبق اعتبارية تحتاج الى

فقرا وموجودات متمايزة فبنوهم من ذلك لعدم حقيقة الربط يدل على بطلان ما ذكره من الوجه

المبتنى على ان اشتراك الوجود يوجب وحدة ممكن اصلا وقد عرفت تحقيق الحق في هذا المقام

العقل فان البديهة تشهد بان هذه الموجودات لعدم حقيقة وانها ذوات وحقائق تخالفها بالحقيقة وان

الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك المقالة يدعون استنادها الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وانا لا نمكر

وصول البشر بمباحث العقل وقد لا تدل على صحة ما ذكرناه كما لا تخفى على ذوي الحجى لكن

العقل والعالمون كان ما شهدت به العقول وما تشهد عليه فرقة وقد وافقه الاطوار وائمة الامر يعلمون ان تلك المكاشفات

والمشاهدات على تقدير صحتها ما هو بالنظر الى العقل بل لتهذيب بعض مستعدين حتى ترتاض بها على

امتثال ما دلت عليه بعد ان تجويزها ممكنة لا يستلزم لها ولا محال لزوم الوجوه التي ذكرناها لكن

اجزاء المركب موجودة لامتناع تقوم الموجود المعدوم فيلزم كون الوجود جزء لتلك الاجزاء وهكذا

الا يصح اجزاء بل كون جزء منها هو هو لانا نراه يكون الوجود جزءا حاصلا مع كون هذا الشيء

محالا لما سبق من ان المعقولات الثانية بل وقوع التسلسل ضرورة كون كل من الاجزاء المترتبة في الوجود

اذا فرض كونه جزءا عقليا وقد تبين بكون جسما او يكون هذا الجزء فيه فصل موجود هو جزء له ثم

وهكذا الى غير النهاية فلزوم امتناع تعقل مهيئة من المهيئات بالكنه وهو باطل لان العقل القاصر

المهيئات بالكنه بمعنى تصور جميع ذاتياتها الاولية والثانية والاكتساب ظاهرة عليه فلا يجب

كونها معقولة للناس الغالبية وبديهية فيها مع كونها مركبة وهو قليل بخلاف هذا اذا قلنا بعدم تحقق

الاجزاء العقلية متمايزة في الخارج كما هو المتنازع لان الاجزاء العقلية كونها متحدة في الوجود لا تقدم لها على بعض

في الخارج انما على نحو يتبادر المنفصلين فلا تقدم على الكثرة بحسب الخارج بل هي عين الكثرة واجمع الى الاحقية

ذات الوجود في كون الاجزاء مترتبة في الخارج فيلزم التسلسل وايضا على التقدير لا يمس لانا نقول البسيط

فان الكثرة معه لا بد من اشتماله على واحد غير كثير هو مبدؤها فينتهي سلسلة التركيب اليه لا محالة فان قيل

على تقدير كون الاجزاء عقلية لا يلزم الانتهاء الى البسيط لان معنى التركيب العقلي ان العقل يحلله الى امور

هي تلك الاجزاء العقلية فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية لا يحتاج المهية منها تركيبا لا في الخارج وهو

ولا في الذهن لامكان وجودها فيه من دون تلك التفاصيل فلم يحتاج اليها في التحقق فضلا عن التركيب

لان الوجود الذهني مقدر ولا يحذور في كون التحليل غير واقع عند عقل معين كما في انفصام المقادير الواقعية

يجب كون الاجزاء العقلية مطلقا متمايزة في حدود انتهاء ضرورة كونها منحصرة فيما يمكن وهاهنا لا يمكن

وهذا ان صفنا ان ثمة امرا يطابق في نفس الامر ما يحلله العقل ومعنى كونها تحليلية انه يجب كونها غير

متمايزة في الوجود الخ وجوابه ان هذه مغلوطة يجب عدها من الوهم وليس معناه ان لو كانت اجزاء انما هو

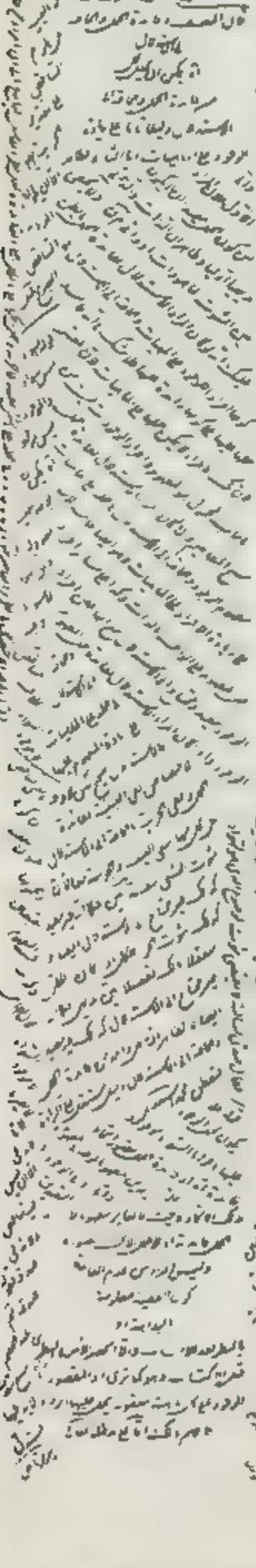
بتحليل العقل وتحليله بل هي اجزاء في نفس الامر متمايزة بنفسها بحيث ان اجزاء المقادير فان كونها اجزاء انما هو تحليل

العقل وتعقله ولا يلزم من ذلك كونها غير مطابقة لما في نفس الامر لان ان منشأ انتزاع في نفس الامر هو كون المقدار

مقدارا في بادي التحليل بحيث لو فرض التحليل في مثال المقطوع لا يجب بمجرد ذلك كونها متمايزة في نفس

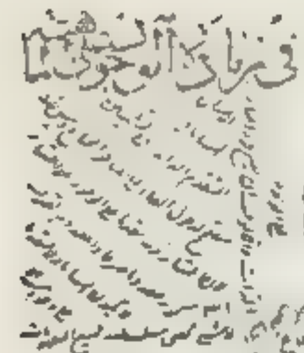
المسئلة الثالثة

فى زيادة الوجود على الماهية

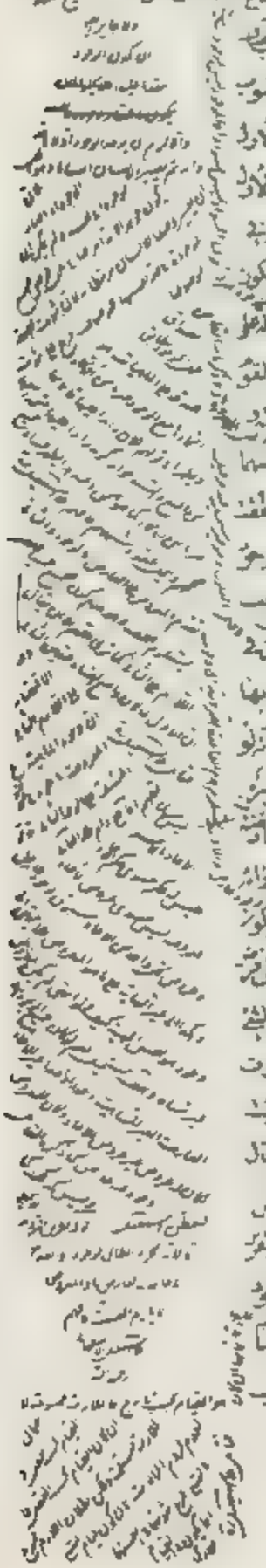


بحث الكلية فالماهيات التى لا تنفك عن العلم بها يتعقلها عبر بسيط عن تعقل الوجود فهذا وجه قوله ولتحقق الامكان
اشارة الى القليل الثالث وتقريره انه لا امكان لو كانت ماهية موجودة لان ما هيات الممكنات محتاج الى الغير فى الوجود و
ان ماهية التى الغير فى الوجود انما يتحقق فى حال عدمه لانه حينئذ لا تصدق عليه الغيرية لان الغير يتبع الى الغير فى
الوجود وهذا الوجود لا يكون موجودا لان الوجود لا يعقل الا مضافا الى الذات التى هو معها لامكان ملوكان الوجود عين
الماهية او جزءها كما يمكن عند بعض نظرا الى ذاتها صرورة امتناع سلبها عن نفسها كذا سلب عنه ضرورة لا يمكن
ان يثبت لها الامكان فالمسلوب فى تقريره هذا الدليل هو ان الامكان عبارة عن تساوى نسبة الماهية الى الوجود
والعدم ملوكان الوجود نفس الماهية لم يتصور نسبتها لذلك فضلا عن التساوى اذ النسبة انما تتحقق بين المتغايرين ولو
سلم نسبتها الى نفسها لا يكون كذلك الوجود جزءها وانما عدلنا عنه لانبنائه على التسامح
وهو بوقف على نفى الاولوية الذاتية فتطول المسافة ونصعب المرام الا ان يراد بالمساواة فى اصل الجواز بمنوع المساواة
ذكر هذا دفعا لقول من يزعم ان الوجود نفس الماهية بمعنى ان بعض الماهيات تقتضى لذاتها ان تكون تلك الماهية فى الخارج
وهو الواجب لذاته وبعضها كالانسان مثلا يحتاج فى كونه انسانا فى الخارج الى غيره لانه لا يتحقق امرا بدليا على
ذاته وذلك هو الممكن ولقائل ان يقول انما يكون نسبة الماهية اليه الى سلبه سواء ان سلم مغايرة الاعتبارية
كافية كما فى ادراك الانسان نفسه لانه يلزم من تحقق الامكان تحقق وجود مغاير للماهية بالمفهوم كما ذهب اليه
من كون الماهية تلك الماهية فى الخارج مفهوم مغاير لمفهوم الماهية قطعا وهذا المفهوم هو المسمى بالوجود لانه كون
الماهية الا انه زيد عليه قيد هو وقوعها تلك الماهية وح نقول انا لم نفرض الماهية لذاتها الانسان بذلك المفهوم
ولا عدم الانسان بل كان هناك مفهوم وراء الماهية نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء فعند تحقق الامكان
بمعنى تساوى النسبة ثم لا نسلم بكون الامكان نسبة تقتضى الطرفين حتى يكون التغاير الاعتبارى كافيا والا لكان
تخصيص الاستدلال بالامكان لغوا الجزء بنية الوجود بعينه بل نستدل بما ذكرناه من ان نسبة الشئ الى نفسه
او جزئه لا تكون نسبة الى سلبها ضرورة وقوله وفائدة الحمل الخ جواب عما يقال الاستدلال بالامكان
وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية فلا يكون حمل الوجود عليها فى قولنا الشئ موجود
فائدة اذ يكون بمنزلة قولنا الشئ شئ لكن فائدة الحمل ثابتة بالضرورة فيكون الوجود غير الماهية منتفيا وهو
المطلوب واما جوابها فلم يوقف عليه على الاستدلال لان ذات الشئ مما لا ثبوت له عند العقل بالكلية
ولا شك فى كون بعض الماهيات معقولة بالكنه بعضها لا كما تراها كثيرا ما تحتاج فى حمل الوجود على الماهية المعقولة
بالكنه الاستدلال فلم يكن الوجود غير ما ابهم وهو المطلوب ويمكن ان يقال ان هذا الدليل بنى على ان لا ثبوت للكلية وقوله وانما الثابت
وتركيب الوجه اشارة الى الدليل الخامس وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما نفس الماهية فيلزم التناقض
اى الحكم باجتماع النقيضين سواء كان الحكم صادقا او كاذبا على تقدير سلب الوجود عنها لان قولنا الماهية ليست موجودة
يكون ح بمنزلة قولنا الماهية ليست ماهية ومعناه ان شيئا ما ثبت له السواد مثلا ارتفع عنه السواد او لم يرتفع
المطلوب اى اجتماع النقيضين لان قضيته صادقة فى نفس الامر وهو قولنا السواد سواد والوجود موجود ولما كان باطلا
قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة
فى نفس الامر فيلزم اجتماع النقيضين لكنا نقول قولنا السواد ليس بموجود ليس نقيضا لقولنا السواد موجود
بل نقيضه السواد ليس بموجود وانما قلنا ان الواجب الممكن فيلزم ترك الواجب لكل ما لا يجزء فلا جزء له ضرورة وهو معنى التركيب

المسئلة الثالثة



في زيادة الوجود على الماهية



الخارج بان يقوم الوجود بالماهية فتكون البياض في الجسم ويلزم المحالان واما نقضا فبالعرض الاول بان قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدمة لتلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة لتلزم الدور او التسلسل قلنا ان

او بد بالماهية من حيث هي هي لا يكون الوجود او العدم نفسها او جزئها على ما تبين غير معيد لان العروض كما في الوجود

المحالات دار ربما لا يكون موجودا ولا معدوما لا ما لم يعرض ولا بغيره فالتناقض غير لازم لان اللاوجود نقيض الوجود

بلا واسطة قلنا المراد بما لا بعينه الوجود او العدم كان لا ينفك من احدهما في الخارج فان قبل هذا لا ينفك الا من

احدهما كان فيه لزوم الجمع لا يتبين ان قارن العدم فالتناقض او الوجود فالدور او قد بينا قلنا قيام الوجود بالماهية امر

معقول ليس كقيام البياض بالجسم حتى يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي او استحالة عدمها لجواز ان يلاحظ عدمها مع بقاء

ملاحظة وجودها وجوابه ان هذا ممنوع بل يكون لها وجود هو لا يلاحظ العقل فان هذا لا عبرة به اذ العدم واجب

العقل وجودها الذهني يلزم التسلسل لم ينحفظ بانقطاع الاعتبار واما القائلون ببقاء الوجود الذهني فهم

لا يلاحظون على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك عن عوارض الوجود دون عوارض

الماهية ومن انكر انكر ان الوجود موجود ولا يلزم لو كان وجوده بوجود اخر ولم لا يكون كل

وجوده عينه وانما النزاع في ان الوجود اذا اتصفت عليه تحقق فلنا لما كان تحقق كل شيء بالوجود فلو افتقر

يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود اخر يقوم به كما انه لما كان التحقق والتاثير فيما بين لا شيئا بالزمان كان

فيما بين جاز ان ينفسه من غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فليكن الوجود واجبا او لا مفيد لنسبة ما يكون متحققة بنفسه

قلنا لم فان معنى وجوب الواجب بنفسه انه مقتض ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه ان الحاصل

للشيء اما من ذاته كما في الواجب من ضروراته كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف الامر ان فانه اما يتحقق

بعد تاثير الفاعل موجود يقوم به فعلا او بحذاء ان الوجود معدوم ولا يلزم من شيء منها ما الشيء بنفسه معدوم عند عليه

لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا اللاموجود والمعدوم فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بشيء وجود

كما ان السواد ليس بجسم والامر كذلك ولا يلزم انهم ان يتحقق في المحل ما لا تحقق له بنفسه لما عرف من ان قيام

الوجود بالماهية ليس كحلول الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحيث العقل فلا يلزم الا تحقق له عقلا وقد يجاب عن الاول

بانه ممنوع من الاعراض القائمة بالجواهر والجسم فان قيامها اما بالجسم الا شيء فيه او يتسلسل او باجتماع للبياض او

الا السواد فتناقض وهو ضعيف لان قيام جسم اشيء به لا شيء قبله لم يلزم المحال وطرد باطل على محل بعينه خالطه باطل

اشيء من غير تناقض ولا كلام في ان الوجود مع الماهية لان الخصم يدعي ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروري فلا يسمع

قيام الوجود بمحل موجود بعد الوجود فلا يحصل به المنع والاستناد بان ذلك انما هو في العروض الخارجي كسواد الجسم

وهذا ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما مر من نفي الواسطة انتهى قوله

وبيانه ان عدم الماهية والوجود لا يرد عليه القسمة مما يتعلق بذلك هذا واذا تحقق جميع ما ذكرنا فنقول وقيام بالماهية

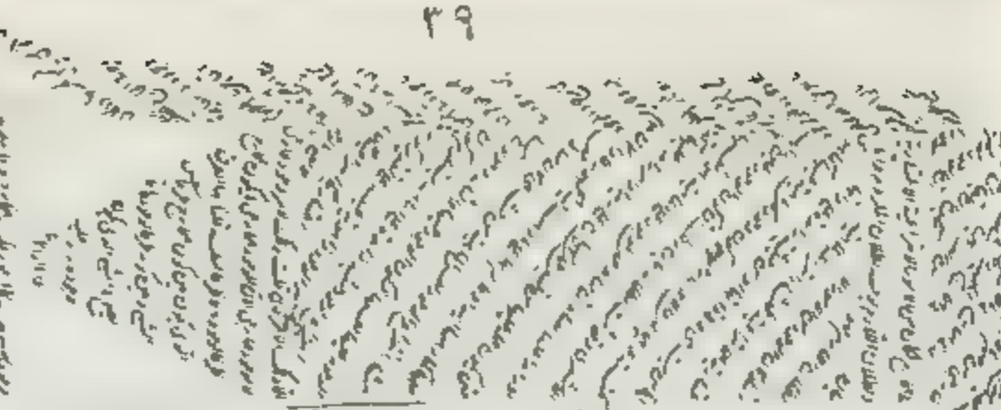
الماهية من حيث هي هي اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم من جانب الماهية بان الوجود لو كان زائدا على الماهية فاما ان يقوم

بالماهية الموجودة فيلزم كون الماهية موجودة قبل وجودها او بالماهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين والجواب بمنع الحصر

اذ لا يلزم ان قيام الوجود اما بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة بل قيامه انما هو بالماهية من حيث هي لا من حيث هي

موجودة ولا من حيث هي معدومة وقد يقرر دليل الخصم بان قيامه بها اما ان وجودها متحقق الحاصل

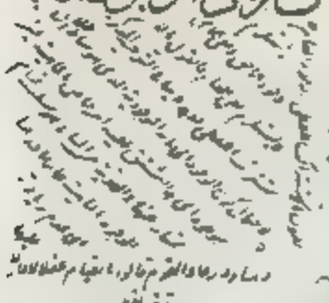
او حاصل وعلى تقدير تحققها فاجتماع النقيضين نحو لا يلزم من الحصر المذكور بل نختار ان الغنى ان وعلى



وجود فما بعد الوجود لا بوجود اخر لزم تحصيل الحاصل وقوله فزيادته الخ لو اشار الى استدلال الامر
جاء الوجود على سبيل التعريف على الجواب عن الاشكال الاول اى ان الوجود انما يقوم بالمهية من حيث
هي موجودة ولا من حيث هي معدومة وهذه الحيثية اعني المغايرة بين الوجود والعدم انما تثبت للمهية في العقل لا في
الخارج مزيدة كونها في الخارج غير منفكة عن احدهما اصلا فزيادة الوجود على المهية وعروضها انما يكون في
التصور لا في الخارج لزم من كون الوجود في الخارج وزيادة وجوده عليه التسلسل المحال بل الوجود ليس الا الامر
وكونه في الذهن معقولا زائدا عليه امر ذهني وهكذا كلما اعتبر العقل فلا يلزم التسلسل المحال لانقطاعه بانقطاع
الاعتبار وهذا بالتعليق الحق في الجواب المذكور في سائر المقاصد من كون وجود الوجود في الخارج عين الوجود لكونه عارضا
الواقع لا بمقال التفريع بيد كما على ان قيام الوجود بالمهية من حيث هي علة الكون زيادته في التصور لا في الخارج لجواز ان
المهية من حيث هي موجودة في الخارج ان كان شهود الحيثية تامة الخ في العقل لا في الخارج فاذا كانت موجودة الخارج
جاز ان يثبت لها في الخارج كما ذكرناه فيصح لما كان موجودا في الخارج جاز ان يعرض الاعراض الخارجية وان كانت
بحيث لا تنتشئ في العقل بهذه الصفة بوجه من الوجوه لان الاعراض مجالها قائمة بالجسم مثلا البياض قائم بالجسم لا بسواده والجسم بلا اسود
قيام البياض بالجسم من حيث هو وهذه الحيثية انما تثبت في العقل لا يقول قولنا المهية من حيث هي مركبة من مؤلفها هو المهية وكذا
صفة هو الحيثية تامة الخ في العقل هو ان الموجود في الخارج انما هو الموصوف فقط وانما الموصوف مع الصفة فانما هو موجود
في العقل فقط فالمهية من حيث هي موجودة لا انها موجودة من حيث هي وعرفت ما بينهما وانعرفت ذلك فالموصوف انما
باعتبار الصفة التي لا توجد الا في العقل امر لا يمكن ان يكون صفة تامة لامر لا في العقل ان ما ثبت له ذلك الامر
ليس الا في العقل وكذا الحال في الحرف الحقيقي فان الامر الذي يعبر عنه بالحرفية الخ موجود في الخارج لا في
الحيثية التي يثبتها العقل وكونها ثابتة لها في العقل بكون ثبوتها لها في العقل لا في الخارج فلا
النقض فيرد ولان الحيثية انما اعتبرت للفصل بين المتقابلين فيرد منعهما الوجود والعدم لا يعقل كونهما غير ثابتة لا في
العقل فان الجسم من حيث هو هو ليس الا هو لا ابيض ولا اسود ولا بين بين ابيض او بين بين اسود في الخارج
لكنه موجود في الخارج من حيث هو هو حيثية اعني لا من حيث هو ابيض او اسود او بين بين مزيدة كون الموضوع متقدما بالوجود على
السواد والبياض العارضين له فهذه الحيثية ثابتة له في الخارج لا في العقل ان قيل اذا ثبت الحيثية كون في الخارج
كانت غايرة عن الكون فيعقل منه فيه ان ثبت لها في الخارج كون ولا شك ان ثبات الشيء في الخارج
غير الثابت في الخارج فيكون ممتازا عنه فليس عين المهية ولا جزءها فهو زائد عليها في الخارج لا يلزم من زيادته
عليها في الخارج انفرادها منها بوجود لا يلزم من زيادة المقبول على القابل في الخارج ان يكون المقبول موجودا
بوجود غير الوجود القابل بعد بوجود واحد كالوجود المهية ان الوجود موجود بنفسه والمهية موجودة به الجواب
عن التحقيق الشريف بانا اذا قلنا زيد موجود في الخارج معناه ان في الخارج زيدا كان ظرف الوجود وان ثبت الوجود
لزيد كان ظرفا لنفسه لوجوده ثم ان الموجود في الخارج بلا واسطة في الخارج ظرف الوجود كزيد في مثالنا واما الكون
الواقع في الخارج ظرف لنفسه كالوجود في مثالنا فلا يلزم كونه موجودا من الموجودات فان معنى الاخبار في ان زيدا موجود
في الخارج انما هو وجوده فيه موجود في الخارج لكن مما لا شك فيه ان وقوع الخارج ظرفا لنفس
ظرفا لوجود ذلك شيء ولا نعني بقولنا زيد متصف بالوجود في الخارج سوى ان وقوع الخارج هنا ظرفا لنفس
الاتصاف وان قولنا اتصاف زيد موجود في الخارج ليس بمعنى ان اصلا كيف والثبوت الذي لا وجود لها في الخا

المسئلة الثالثة

فی زیادۃ الوجود علی الماہیۃ



قال بعض الفضلاء بالاتفاق هیا الدلیل تنبیها فی الاعتبارات قال بعض من تاخر وزیادة الوجود علی الماهیة فی الخارج فالتحقیق بالاتفاق هیا الدلیل تنبیها فی الاعتبارات قال بعض من تاخر وزیادة الوجود علی الماهیة فی الخارج فالتحقیق

مذهب ثبوت الوجود للماهیة فی الخارج مذهب المعتزلة ومن تابعهم من الاشاعرة وذهب الفلاسفة والمتکلمون الی ان الوجود

وهو الذی لیس بنفس ذات ولا بجزء منها المعقول من حیث هو المعقول من ذلک الشیء هو المعقول من غیر ان یکون

به قیام العرض بالمحل فان هذا مما لا یعقل العقل ذلک وقد ذکر فی کلام الامام وغیره ما یدل علی ان الوجود

ذاته لا یعقل ان لیس لشیء هویة خارجیة اصلا بالوجود هویة اخری ثم بالاولی تحت یحتمل ان جمیع الناس

والبحث ... یعبر ولا یدل ان المعقول من الوجود الذی هو المعقول من الماهیة ... ذهب ... ذهب ... ذهب

العربیین ولا یتصور من ... ان الوجود ... علی الماهیة ذهنا ای عند العقل ... المعقول والمعقول

للعقل ان یلاحظ الوجود دون الماهیة والماهیة دون الوجود ایضا ای یجب الذات والهویة بحیث ان کل منهما هویة متغیرة

بمفهوم احدهما بالاخر ترکیب بین الجسم والبیاض فانه ان اراد بالزیادة ... المفهوم لا هویة ... ترکیب بین

فان دلیل الاسری لا یسری الی زیادة المفهوم ولنا الحکم ... بالزیادة والهویة ... نقول لکون الوجود

لعطیا بحیث ان المعقول من الوجود المضاف الی الاله ... المعقول من الوجود المضاف الی الفرس ... معه الوجود

ممکنا ... بحال لبداهة العقل بان ... صریح مذهب الاشعری ... الوجود قیام الماهیة ... الخارج

ولا دهما کما هو مقتضی التعبیر ... اولی وکلام الفوم یحتمل ان ... ماهیة فی نفسها فقوم ... الزیادة

من ان التوفیق بین المعنیین ... بعد لیتوافق ثلثین ... الوجود فی الخارج هویة ... ماهیة فظهر

لیس لهویة ... اصلا لا ... ولا متحد معها وبسائر ... علی ... هویة لو خلا هویة ... کلا

المفهومین فان فی الموقف ... ی لو استدل ... الصدیقة ... المفهومین دون الذاتین والذوات

وقد تعارضا بین فانه قلا لا نقول معقول لتواد هو لعینه معقول لوجود بل ... صدق علیه تواد هو عینه

ما صدق علیه الوجود ولیس لها هویتان متغایرتان بحیث احدهما لا ... الاخری وانت تعلم ان ... الاشیاء

کما تری صریح فیما ذکرنا وظاهر ان لو کانت هویة واحدة هویة بمفهوم الوجود والتواد مثلا لکان الوجود بالحمل

الهویة بالمواطاة کالتواد وایضا یلزم ان یکون لاحدهما ... موجود ... التواد موجودا بالوجود

کل من المفهومین عرضیا لذلک الهویة وهو ان لا یکون کل منهما عرضیا لها فعلی الاول یلزم ان لا یکون شیء من المفهومین

لشیء من الهویات وهو ظاهر البطلان وعلی الثانی اما ان یکون کل منهما ذاتیا او یکون احدهما ذاتیا والاخر عرضیا

فاما الاول فاما ان یکون کل منهما تمام الماهیة او کل منهما جزء الماهیة والاخر ... فعلی الاول یلزم ان

یکون الماهیة الواحدة ذات تمام الماهیة وهو محال وان لا یکون شیء من ... تمام الماهیة ... من هویة

الوجود جزء الماهیة او الماهیة جزء الوجود واما الثانی ... یکون احدهما ذاتیا والاخر عرضیا فلا یکون تلک الهویة ...

ما هو هویة للذات هویة للعرضی ایضا فیلزم ان لا یکون ... ما هو هویة للذات غیرها

بما هی هویة للعرضی فیکون هویتین ... الحقیقة لا هویة واحدة فیلتفت هذا ... صاحب الوقف ... الزاع

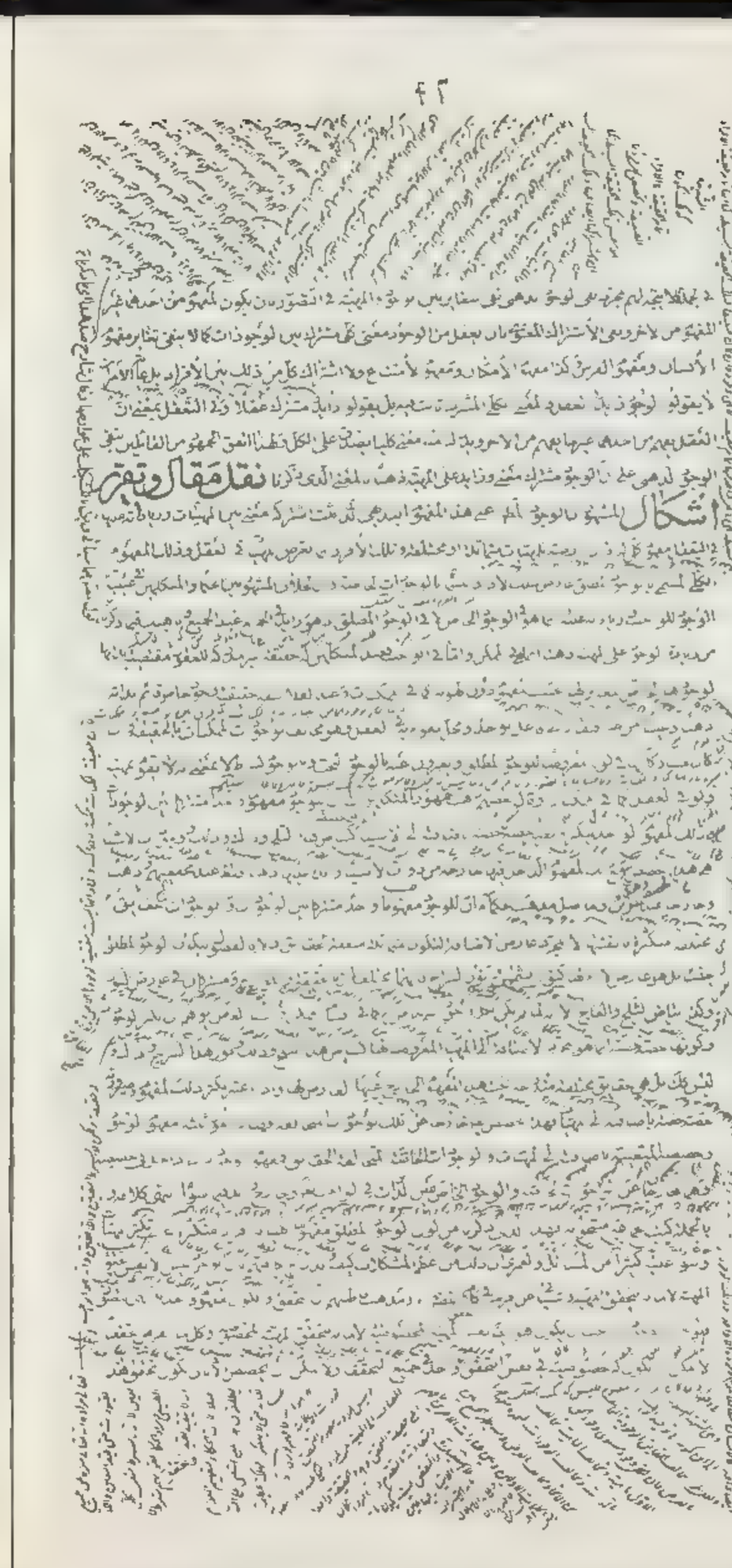
الزاع ... الوجود الذهنی فانه ... زیادة ... عقلا یمکن ان ... العقل ان ... هو الوجود والخارج هو الماهیة ومن ثم لا یلزم

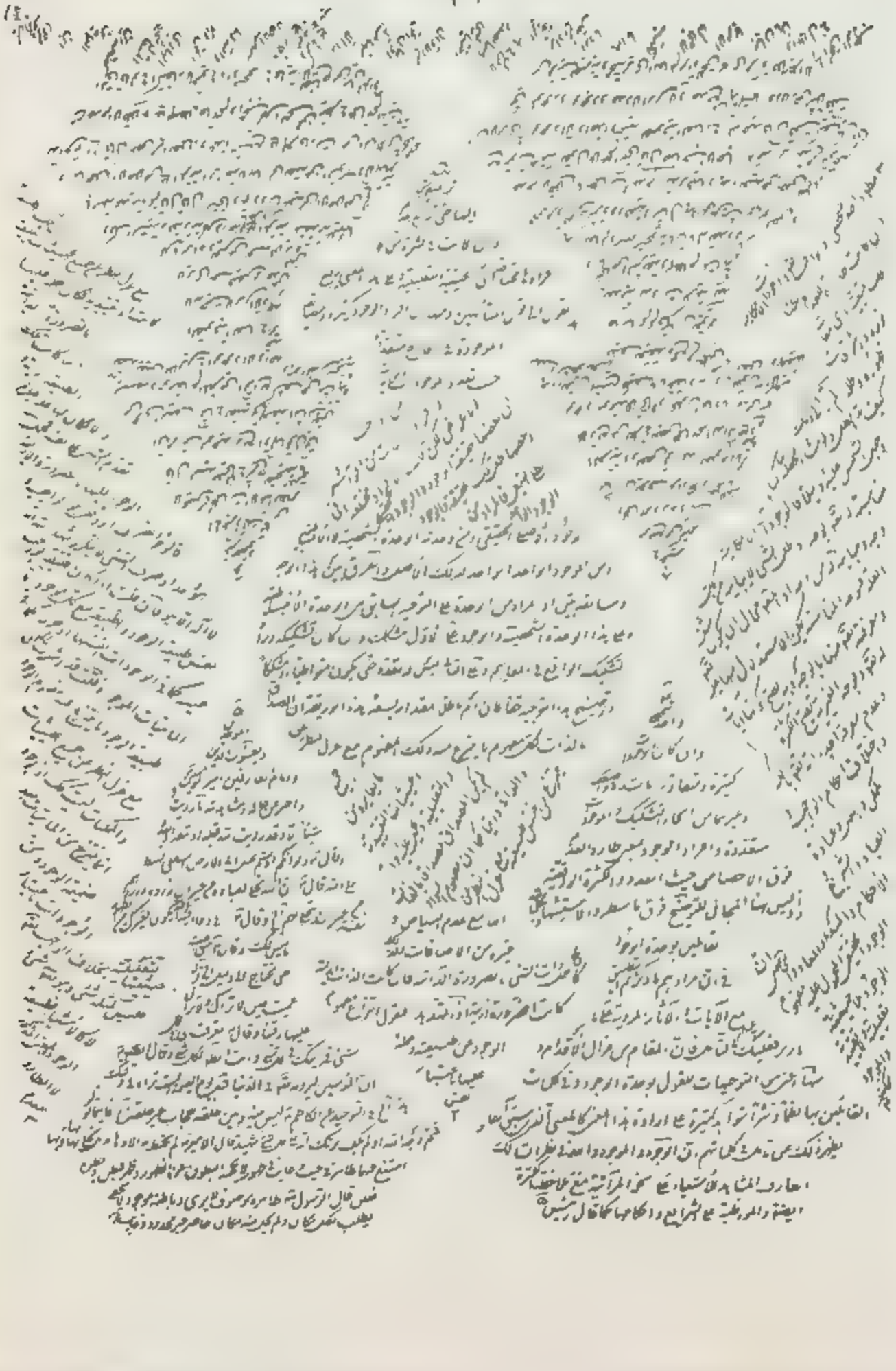
القول باتحاد نفس الماهیة لانه لا تغایر ولا تغایر ... الخارج ... الخارج ... یتحقق فیه ... بان الاخر یتحقق ... ذاته

وارد علیه شارح المقاصد ... الزاع للعاقلین ... الوجود الذهنی ... العقل الکلیات والاعتبارات والمعدومات

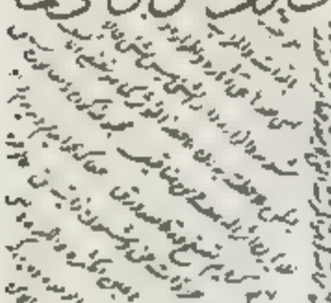
والممتنعات وغیرها ... بعضها للبس ... المفهوم واتحادهما کون ... العقل بحیث ... العقل وفی اقتضاء الشیء

المسئلة الثالثة





فی زیادۃ الوجود علی الماہیۃ



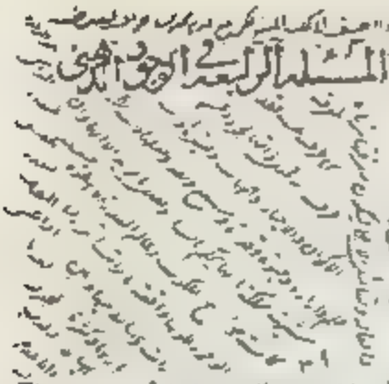
وتحقق له فقد تخصص خاص بحيث لا امتناع له فما هو متحقق بذلك التحقق وهذا هو معنى الحصة فليس لوجود الحصة متكثرة بالاضافة الماهيات المتكثرة وهذا الحصص ليست الأنفس مفهوم التحقق مع قيد هذه الاضافة الخاصة ومفهوم التحقق ثم هو مطلق الوجود لشيء قيام حقيقة بالماهية بحسب نفس الأمر في الخارج وفي الذهن اذا اعتبار محمول انتزاعي صرف فالوجود بهذا المعنى لا يمكن ان يكون قائما بنفسه او بشيء الا بعد الانتزاع فاذا انتزعه العقل لمسه تاما من حيث ذاته كالجوهر وباقي اقسام ما بعد بعينها كالعرض بقسميه قائما بالماهية والماهية متقدمة عليه وهو المراد من قيام الوجود بالمعنى الثاني هذا ما حققناه سابقا بلا اعتماد معتبر لا يتوقف ذلك على ان الوجود الذي هو اكثر معنى الا التحقق كما عرفت هذا هو تقرير الاشكال الوارد على الحكماء وسنتكلم على ما يتفصى به عن هذا الاشكال ويقرر مذهبهم على وجه يطابق قواعدهم ثم نقول **هداية** قد اشتهر من مشائخ الصوفية القول بوحدة الوجود وبالوجود المطلق بمعنى ان الموجود الحقيقي ليس الا الوجود المطلق وما يتراءى من الموجودات المتكثرة بالحقيقة بل هي امور اعتبارية وتعينات نشأت وتحققت من تنزل الوجود المطلق في مراتب الظاهر فهي بمنزلة اشعة الشمس وانوارها وما يحكى عنهم من الكلمات الموهمة لهذا المعنى كقول بعضهم ما في الجبة الا الله وقول بعضهم انا الحق وقول فرعون وما ربكم الاعلى فليس في شيء منها ما يدل على ان الموجود الحقيقي هو الوجود العام البديهي بل ما هو مرتبة من مراتبه وكل لا يتعين فانه هو الواجب تعالى ان واجب الوجود عندهم هو الله الحق والكل مظاهره

فلا يتم ما قاله بعضهم من ان المفهوم العام زائد على الوجود الواجبي الخاص الممكن على تقدير كون الوجود امرا متحدا بل يجب ان يكون الوجود واحدا حقيقة واحدة مطلقة موجودة في حقيقة الوجود الواجبي كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ويكون هذا المفهوم امرا اعتباريا غير موجود لا في العقل ويكون معروضه موجودا حقيقيا عينيا هو حقيقة الوجود والتشكيك الواقع فيه لا بد ان يرجع الى نسبته الى افراده فانه لو لم يقم البرهان على امتناع الاختلاف في الذاتيات قد يقال ان اصل المهية والذات في الجزئيات تام بكل ماهيتها واحد ولا يتم واحدا وهو معروض بالعرض من جهة الاختلاف بنفس المهية كالمدرج والذواعين من المقدار لا بموجب تغاير المهية ويظهر من بعضهم انه اذا اختلف حقيقة بكونها شيئا او شيئا او اشد او اضعف فكل ذلك عند المحققين يرجع الى الظهور دون تعدد واقع في الحقيقة فظاهر انه حقيقة كالنور مثلا او وجود او نحوها فاذا استقل بالظهور بحيث الحقيقة من حيث هي ظهور ذاتها من حيث ظهورها ذاتا بالآخر مع ان الحقيقة واحدة فالكل والمفاضلة والتفاوت واقع بين حقيقة ما يناسب الامر المظهر المقتضي لتعين الحقيقة تعينا ما المتنهيا ذا امر اخر فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي بعينها قال الشيخ ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه هو الكشف العياني لا النظر والبرهان فانهم لما توجهوا الى جناب القدس بالتجريد الكامل وتعروا في الفناء بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقوى العلمية مع توحيد العزيمة ودوام الهمة والمواظبة على هذه الطريقة بمدد فطرة ولا تقسم خاطر ولا تشتت عزيمة من الله سبحانه عليهم نورا كاشفا عن حقائق الاشياء كما هي وهذا النور يظهر في الباطن عند طي طور وراء العقل ولا تنتهي مراتب وجوده فوراء العقل اطوار كثيرة بكار لا يعرف عددها الا الله سبحانه وتعالى

العقل الى دلالة النور كما تنتهي الوهم الى العقل وكما يمكن ان يحكم العقل بحقائق لا يدركها الوهم كوجود موجود مثلا لا في جهة من جهات العالم ولا متصل ولا منفصل يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف بحقائق لا يدركها العقل كوجود حقيقة مطلقة بحتة لا يحصرها التعين ولا يقيدها التعين مع ان وجود حقيقة كذلك ليس من هذا القبيل فان كثيرا من الحكماء والمتكلمين ذهبوا الى وجود الكلي الطبيعي في الخارج والمنشور هناك رفع الاستحالة العقلية الا

المسئلة الثانية في زيادة الوجود على الماهية

المسئلة الرابعة في الوجود الذهني



من حال الشيء ان تتبع ذاته في الخارج فتنها احدا وفي الذهن اخرى وكلي فضل انه هو في نفسه لا تعلق فيه بالذات وانما

التعلق بالموجودات بواسطة الاشارات حتى ان قولك وجود زيد وجود عمرو يمتنع ان قولنا الوجود زيد والوجود عمرو وقال بعض

انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب وممكن وعند هذا جمع كثير من المتأخرين الى الانزواء في هذه

اختلافهم في انه عرض او ليس بموجود بل هو عرض لكونه من قسام الموجود وهذا هو الحق ومنها اختلافهم في انه موجود

او لا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل هو عنواني محض لا تحقق له الا في الاذهان ومنها اختلافهم في

انه نفس الماهية او زائد عليها كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك لفظي او كما سبق ومنها اختلافهم

في انه متواطئ او مشكك وسيأتي. وانما اطلنا الكلام في هذه المسئلة لهذه الثمرة الطيبة لكونه من اعظم المهمات

المسئلة الرابعة

في اثبات الوجود الذهني اعلم ان الوجود الذي هو كونه متصورا بالذهن

وهم بعض الموجودات قد يعتقد بعدم الوجود في الخارج وهو في الخارج يراد به الوجود العيني والوجود

الاصيل وقد يعتقد بالعدم بين الوجود الذهني والعدم ويراد بالوجود مطلق الوجود لغيره الاصيل والمراد

بالوجود الخارجي هو الموجود لمعنى ان المفهوم الشيء بعينه بحيث يترتب عليه الآثار والخواص دون الذي هذا

الاعتبار مقسما من الحقائق وقد اختلف في ان لكون الشيء موجودا في الخارج هو ان يكون نفس حقيقته

عليه الآثار والاحكام من غير توسط امر آخر كوجود الانسان في الخارج هو ان يكون نفس حقيقته

من الوجود مما لا شبهة فيه ولا نزاع في تحققه والمراد بالوجود الذهني هو ان يكون الشيء لا بكون نفس حقيقته

عليه الآثار وليس هذا مما يمكن ان يكون فيه خلاف بين الحكماء والمحققين من المتكلمين وبين

قال شارح المواقف لا شبهة في ان لكل ما له وجود خارجي يمكن ان يحصل له وجود في الذهن

والاخلاق وغيرها وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع

في ان الشيء هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليه الآثار والاحكام او لا وهذا الوجود الآخر

وجودا طلبيا وذهنيا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي

والاختلاف فيها هو الوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الفضلاء الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحقق

محل النزاع بحيث لا شبهة فيه ويوافقه كلام المثبت والذي ستطلع عليه قريبا ثم اعلم ان مجرد تصور شيء ما

انتهى كلام شارح المواقف على ما ذكرنا اشارة المصنف بقوله وهو اي الوجود يتصف في الخارج وجود اذهني اي شيء

اعلم انه يمتنع ان كلا منهما ثابت محقق والا لكان لم يتصف بالمنهما ولم يشمل على المجموع بل هو الواقع هو الخارجي فقط

وهو باطل بالحقيقة اي هذا القضي من لفظ استدل متشرع الوجود الذهني بوجوه ثلثة الاول ما

اشار اليه المصنف وتقريره يستدعي تقديم مقدمة هي ان القضية قد تكون خارجية وهي التي يحكم فيها على افراد الموضوع

الموجودة في الخارج محققة كقولنا كواكب الفلك اما شرقية واما غربية وقولنا هلكت الماشية وقتل مزة لذار

واما ان ذلك مما لا يمكن ان يحكم عليه مقصورا على الافراد المحققة الموجودة وقد تؤخذ ذهنية وهي التي حكم فيها على الافراد الذهنية

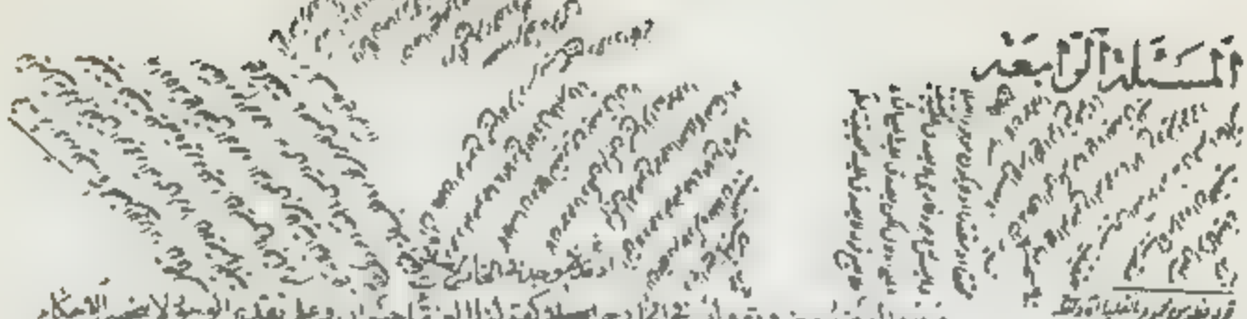
فقط كقولنا الكلي اما ذاتي او عرضي الذاتي اما جنس او فصل والوجود اما مجرد عن المادة او قائم بها وقد تؤخذ

حقيقة وتحكم فيها على الافراد الاعم من الموجودة محققة كانت او مقدرة كقولنا كل جسم متناه او حادث

واما مركبة اما فسبط الخبر ذلك من القضايا المستعملة في العلوم فان الحكم فيها غير مقصور على افراد المحققة الوجود

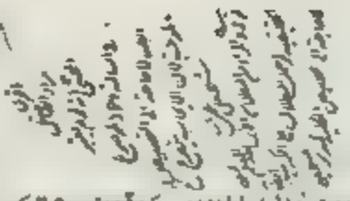
قطعا اذا وضح ذلك فنقول لنا خارج مقابل لنا خارج المقاصد نقرر هذا الدليل من القضايا الموجبة حقيقية وهي التي

المسئلة الرابعة



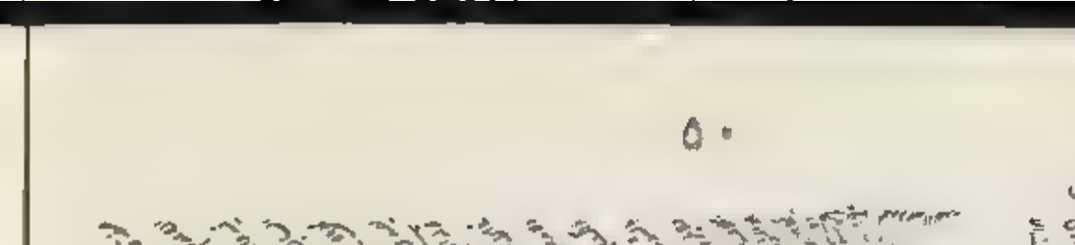
وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج اصلا كقولنا العنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا يضر الاحكام
في الافراد الخارجية في القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود
في الذهن انتهى فحاصل الحقيقة ما الموجبة الكلية كما ريب يتعلق بتحقق الشرط قال شارح كلا المعنى
ان الحكم في القضية الكلية على جهة ما هو نفس الامر هو بالكلي الواقع عموما سواء كان ذلك الفرد موجودا
في الخارج أولا واذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين على انها قضية حقيقية كان الحكم مشتملا
لجميع ما يصدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج فاحد الاقسمة بل بشتاولها
وبشتاول ايضا ما عدا ها تماما لم يوجد شيء من الاقسمة مثلا من الافراد التي يصدق الثالث عليها احد اقسامها فظهر ان
الحكم فيها يتناول ما ليس بموجود في الخارج اصلا ولم يكن لوجود فيه مدخل لاصلا فلا يجاب عليك ضرورة انه لم
يتحقق الوجود الذهني كانت الاحكام الايجابية الكلية كلها باطلة فظهر اندفع وبهذا اندفع ما قيل من ان ما ذكره
مما ذكره جلال الحقيقة الخ لا وجه لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقة الذي هو مقتضى الدليل
ان لا يحمل الموجبة الجزئية والحملية بمعنى يخص الدعوى بالموجبة الكلية اقول فظهر من مجموع ما نقلنا
لك ان حاصل الحقيقة ما الموجبة الكلية وان المراد من بطلان الحقيقة هو بطلان اعتبارها اي يلزم ان يكون
القضايا الحقيقية مما لا يعتبر فيها الوجود الخارجي اصلا ولا يحصر الحكم فيها على افراد الموجودة في الخارج فيما كان الموضوع موجودا فيه فتنفي لقضية الخارجية فضلا لحقيقية
وبصيرانت الحقيقة لغوا بحتا والحق الذي لا محيد عنه بطلان على الكذب فاعترض على هذا الدليل بعد التخصيص
بالكلية بانه على تقدير انحصار الوجود في الخارج لا يلزم كذب الحقيقة الكلية فان معناها على ما علم من تقرير
الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له
في نفس الامر وهذا المقصد جميع الافراد الخارجية المحمول صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر غاية ما
في الباب ان يكون الحقيقة مساوية للخارجية فقط لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الموجودة في الخارج وهو
الموجود في الخارج لئلا يلزم المصادرة كما قيل لكان كما ذكر لكن ليس كذلك على انه لو كان كذلك لم يفد الحقيقة
فائدة اصلا ليس له فرد خارجي اتفاقا لان الافراد نفس الامر غير منحصرة لا يمكن ان تحصر في مادة من المواد في الافراد التي
قد تكون افراد نفس الامر فرد ما يكون فردا لها مهية مع قطع النظر عن الوجود بل ملاحظ المثلثية مطرد على جميع
ما هو فرد لها مهية سواء اعتبر موجودا احد الوجودين او لا كيف وقد تقرر ان المهية متقدمة بالذات على فرد الوجود كما
بينا وهو ايضا ظاهر والفرد انما يكون فردا لها لا للوجود واما ما ليس له فرد خارجي فلا يتحقق هناك الحقيقة بطلان
المعقول معقول اخر كما ستعرف من قريب قال والحق ان معنى قولنا ان لم يتحقق هذا الامر لم يتحقق هذا الامر
الحقيقة بمعنى انه لا يكون اعتبارها فائدة غير تتبع هذا القيد بالكلية اقول قد عرفت ان الغرض من كلام من يستدل
لنفس الامر فلا وجه للاعتراض عليه ثم التوجيه بما هو اتم من كلامه ومنا ثم ان اورد عليه بان غاية الكلام
بان اعتبارهم الحقيقة بهذا المعنى مبني على اعتقادهم ثبوت الوجود الذهني وليس في اعتقادهم دلالة
دليل على الكلية في طلب علة ذهابهم الى انه قول لهذا مدفوع بانه انما يكون لو كان مبنى اعتقادهم
كان مبنى الحقيقة هو الحكم على الافراد الخارجية والذهنية وليس كذلك كما عرفت بل معناها الحكم على جميع
الافراد التي نفس الامر من غير التفات الى خصوص الوجود الذهني والخارجي فان التفت الى تحقق الوجود

في الوجود الذهني



في الخارج والوجود بمعنى الحصول خصوص الوجود الذهني فاعلم ان هذا الذي ذهبوا اليه المشكك متلا يجري بعينه الحكم لجميع الأفراد بنفس الأمر ولا يخطر بالبال خصوص الأفراد الذهنية بل يجري بعد ذلك ان لم يكن قائلين بالوجود الذهني على ما مع العقل بعدم ابقاء غاية الامران يخطر الوجود في الخارج الا وجوده ثم اقول اذا علمت ما هو الحقيقة والمراد من البطلان كما ذكرنا وتأملت حق التأمل ظهر لك الحاجة الى التخصيص بالكلية بل يكون الايجاب فقط اذ يلزم حينئذ على تقدير فرض الموجود الذهني بطلان الحقيقة كلية وجزئية لان المعتبر في القضية الجزئية انما هو البعض الغير المعين فكل بعض من الافراد اذا اعتد على نحو الحقيقة يكون لها افراد موجودة وافراد غير موجودة فلو لم يكن الوجود الذهني ثابتا لزم الانحصار على الافراد الموجودة في الخارج فلم يبق فرق بين الجزئية الحقيقية وبين الجزئية الخارجية ولم يكن لاحتمالها حقيقة فائدة فيلزم بطلان الحقيقة مطلقا وهو المطلوب فان قلت من المقضايا ما لم يكن لعنوان موضوعها فرد في الخارج بل يحضر افراده في الامر الخارجي كمفهوم الواجب بالذات والموجود الخارجي فانها لا يتصفان بالعمل الا على الامر الخارجي فحينئذ يتحقق الحقيقة الموجبة الكلية قلت دليلنا يتم على تقدير تسليم الكذب من البطلان فاذا تذكرت ما ذكرنا من معنى الحقيقة والمراد من البطلان يندفع ذلك على ان المراد بالافراد الذهنية هو الأفراد المعتدة على ان يكون الذهن ظرفا للوجود الغير الخارجي الوجود الذهني ونفس الفرض في تقدير ان الذهن لا الوجود الذي يكون الافراد على تقدير وجودها نفس الامر موجودة بل ليس المفهوم الواجب بالذات والوجود الخارجي فردا بالمعنى الذي لا يخفى الأبرد فتأمل حتى تقف على ما ذكرنا ان شاء الله تعالى في المواقف قرر هذا الدليل بما لولا الوجود الذهني لم يكن لهذه القضية الحقيقية الموضوع والتلبط فانا اذا اطلنا المنع في الخارج معلوم فلا ريب قطعا ان المنع في الخارج معلوم فيه بل نريد ان الافراد المفروض المنع من الأفراد المعقولة الطعم فاعترض عليه شارح المقاصد بان قولنا المنع معدوم ليس قضية حقيقية اذ اصطلاح القوم والجواب هنا ان المراد من الحقيقية ههنا هو الحكم فيها على ما يصدق عليه نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا اصلا لا المشتهر بينهم من ان الحكم فيها على الأفراد الخارجية فقط اقتضا محققة واقتضا مقدرة لكن يرد عليه ان مفهوم سلب المعدوم امر يصدق عليه هذا حاصل ما ذكره شارح المواقف وهذا مما لا انفك وانت خبير بان ظهر شارح المقاصد ناظر الى تقرير المواقف لكن يتقرر الى ما يصير الحكم فيها بأن اخر ناظر الى كلام المقرر لوجب ان لا يحكم حكما ايجابيا على ما لا يتحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومعنا بر لاجتماع النقيضين وجود ذلك ومبنى ذلك الايجاب الحكم بثبوت امر ما مر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له ثبوت لا شيء بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت المتناقضين لمتعلق هذه الاحكام واذ ليس له في الخارج ففي الذهن تعبر اخر ان الموجبات ما لا يصدق موضوعه في الخارج ثبت الموضوع وجود الموضوع له في الجملة فيكون له في الذهن فما بال من ان يحكم على الممتنعات بالاحكام ثبوتية فضلا احكاما ايجابية فلا يرد عليه انه ان اريد الثبوت في الخارج فمن اين لذهن على ان يقدر على ان يجوز ان يتعلق المراد الثبوت في الجملة وكونه متحققا في الخارج وفي الذهن لا يستلزم ان يراد احدهما ليلزم الخ او المقاصد وقد كذا في شرح المقاصد اعلم ان هذا الايراد قد يورد ايجابيا الأثبات وقد يورد ايجابيا الثبوت وعلى الاول يقرر بانا نسلم ان زعمت انك توجب في تلك الاحكام الخارج لموضوع المذكور فذلك باطل قطعا لأن صدق مثل هذا الحكم موقوف على وجود الموضوع في الخارج وان زعمت انك تثبتها له في الذهن فذلك مصادرة وعلى الثاني يقرر بانا نسلم ان اردت بالاحكام الثبوتية احكاما وامورا ثابتة له في الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج لو سلم وجب ان يكون المحكوم عليه موجودا له في الخارج ان اردت بها امورا ثابتة له في الذهن فذلك مصادرة والايراد المذكور حق في الشائع فلا يتجه الجواب الآتي

المسئلة الرابعة



بالجواب بالجواب الثالث وقد عرفت ان المراد بالثبوت ما ليس السلب العدولي المفهومي احترازا عن الموجبة السالبة المحمول فان صدقها لا يقتضي وجود الموضوع لان حقيقتها راجعة الى معنى السالبة ضرورة ان نفي الشيء عن الشيء يستلزم اثبات الآخر بانتفاء الشيء عنه بالعكس بل الاختلاف بينهما انما هو بالاعتبار ولا شك ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع فكذا ما يلازمها واذا كان الامر المحمول ثبوتيا لا سلبيا مفهوما كان الحكم بها ايجابا حقيقيا لان الجعل الى السلب التحقيقي ان سألت المحمول لا تقتضي وجود الموضوع بخلاف ان نفس المحمول السلبي لا يقتضي ذلك لما ذكروا من ان ربط ذلك المحمول السلبي بالموضوع ايجاب فيقتضي وجود الموضوع لا محالة واذا كان المعتبر هو الايجاب فلا فرق بين ان يكون المحمول سلبيا او غيره فلا جدوى لهذا الجواب بل لا حاجة الى اعتبار الثبوت في نفس الامور المحمولة فمعقول هو اعتبار الايجاب في الاثبات سواء كان المثبت ثبوتيا او سلبيا واذا المعتبر في الجواب عن الايراد المتوجه انما هو الوجه الاول دون الثاني جوابا عن شارح المقاصد بظهر اتجاه اولهما اليه عليه لان معنى ان المراد من الاحكام الثبوتية هو الاحكام الايجابية سواء كانت الامور المحكوم بها ثبوتية او سلبية بتوقف عرض ذلك الوجود الخارجي بالبرهان ان ادرك بالبرهان فوجود اما بالبرهان فوجود ادراكية ثم الذهنية وجود العالمة فيكون موجودة في الخارج بالمعنى المذكور وان ادرك بغير البرهان فوجود ادراكية ثم الذهنية وجود العالمة فيكون موجودة في الخارج بالمعنى المذكور فكلما حكم عليه بوجود ثابت في المبادئ العالية كالمفهوم باسرها فانه يتحقق عرضي موجود بالمعنى المذكور

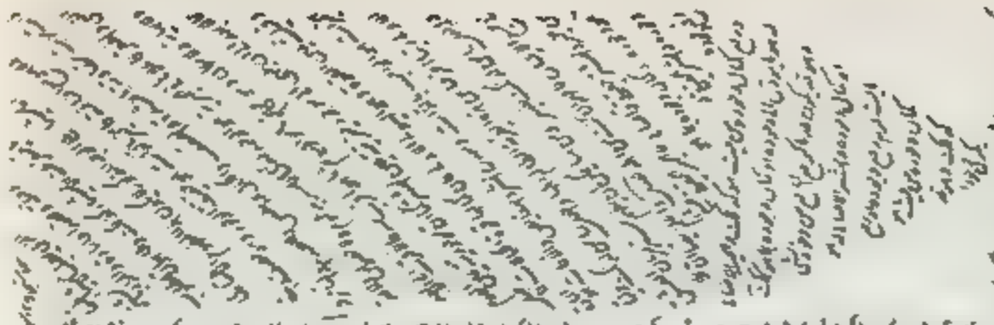
في الوجود الذهني

وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق به العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم او عن صفة ذات اضافة والتعلق من العاقل عند الصورية بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة وان ليس في الخارج فوق الذهن وقد يجعل هذا مستدلا لا على ان بان هو انا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن ونعقله الى اخر الكلام قال سبب المدقق وتوضيحه ان الموجودية المطلقة منتزعة على شيء ما باعتبار اضافة اليه بان يجعل ثبوتا ذلك الشيء لذلك الامر صريح بالبداهة بمتناع المصادرة وابقم بالبداهة العقل ان ما يكن لها صرف لوجودها كما صعنه ام بل لا يكون هذه الحيثية معتبرة بالعقل لا شيئا فكيف يتعلق بها العاقل ولا يخفى ان بعض العاقل معلوما بالقضايا ما تقدم ان الوجود ثابت لبعض الموجودات وانتفى عن بعضها وبعض ذلك معلوم ويتحقق ان يتعلق به العاقل فالوجود قد يكون [illegible] كلام لعلام مستطاب عليه الرحمة فهذا الجواب كما ترى جواب بجهل الدليل وخروج عن الاصل والاولى ان يجاب بان لا يجاب في قوله هذا الالتباس معنى الا الحكم بثبوت الذهنية كيف ما الا يجاب ليس الا الحكم بالثبوت الرابطي مع قيد مكابرة ضرورية والموجود في الذهن انما هو الصورة فلا حاجة الى كثير من اللوازم استارة الى الجواب عن معتبرات ثلاثين للوجود الذهني وهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قال لو لم يكن لوجود الشيء في الذهن فائدة الا تعقله بالذهن وقيام الموجود الذهني بالذهن اقتضاء لما يتوقف على تصوره وجود الشيء مستلزم لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاعوجاج ان يكون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا وهو مع لما فيه من اجتماع الضدين وانتصاف الذهن بما هو من خواص الاجسام التالي ان يلزم ان يحصل الموت مثلا بعقلها عند تعقلها وهو باطل بالضرورة الثالث ان يلزم من تعقلنا للمعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود شيء موجود دلت البينة كما لما الموجودة الكون الموجودة البيت والجواب عن الكل ان يتوقف على التفرقة بين وجود الشيء في نفسه الكبر الهوية العينية وغير الشيء في نفسه الكبر الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة مثلا ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها فالمتصف انما هو بين هوية الحرارة والبرودة لا بين صورتهما وكذا الاستقامة والاعوجاج وامثال ذلك والمعلوم بالغريزة انما الحصول في العقل هو هو بان يسمو وامثالها لا صورها الكلية والجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متماثلين ويكون الموجود ان هو بين كوجود الملكة الكوة في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورة ووجود غير متماثل ومن الذهن في الخارج هوية ووجود متماثلا فجاز ان يكون الشيء غير صورته العقلية مخالفة هوية العينية في كثير من اللوازم فلا يلزم ان تكون لوازم الماهية الموجودة الاصيلة قد تكون لوازم لها بحسب الوجود الغير الاصيل وقد تكون لوازم لها من حيث هي مع قطع النظر عن احد الوجودين فلا تنافي بين الصورة والهوية انما يحتاج الى الاخير مخالفا للمتهمين الاولين ومنشأ المغالطة بين الصورة والهوية هو ان الصورة اذا وجدت في الذهن كانت نفس الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة اللواحق الغريبة كانت نفس الصورة فلا يرد ان الصورة العقلية ان تساوت الصورة الخارجية لزم المحالات والا لم يكن صورة لها فان قيل هذا الجواب عن الوجه الاول مخصوص بما اذا ادعى المخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة

الصورة القائمة بالذهن بقطع النظر عن كونها صورة شيء ما من جهة كونها مجردة عن هوادها من حيث
هي صورة فهي من حيث هي وباعتبار انها شيء ما من الاشياء اذا تأدت واحكاما موجودة في الخارج فان الذهن هو النفس الناطقة
موجودة في الخارج فقد ثبت بهذا الدليل ان الصورة وقد يستعمل تلك الصورة اثارها واوادها واحكامها الموجود الخارجي الآتي
ذكره ودليله كما ان يستعمل بلفظ ربط وجود لفظ لذات زيد لكنه وجود خارجي لذلك اللفظ لا محالة وكذلك نقش هذا اللفظ
في اللوح وجود لهذا اللفظ ووجود خارجي لذلك النقش وجميع اظهار الصورة العلمية من مقولة الكيف حقيقة لا مسامحة
وتشبيها للامور الذهنية بالامور العينية كما ذهب اليه المحقق الدواني ولا انها مع كونها كيفا حقيقة موجودة في الخارج
لا بموضوع بمنع انحصار المعقولات في الموجودات العينية كما ذهب اليه سيد المدققين وبذلك ينتفي وجوب الامر الثالث في
كلام الصادق ولعمري ان ذلك اعز من التحقيق وانما هو من الخيالات وهذا مقام لكونه من مزال الاقدام الا انا واعلم ان المشهور
ان للفلاسفة في الوجود الذهني مذهبين احدهما ان معنى وجود الاشياء في الذهن هو حصولها واشباحها
الموافقة لها في حضر الذهن وهي في الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس في الجدار وهذا القول للقدماء وثانيهما
القول بحقايق الاشياء وهي تهافت صلاة الذهن وهذا القول للمتأخرين وان قالوا صور الشيء
موجودة في الذهن اراد وا بها اشخاصا تشبه الامور الخارجية لا تحرر بها حقيقة الشيء وهيئته ان جميع ان الوجود الذاتي
على ثبوت الوجود الذهني انما لانه على وجود حقايق الاشياء في الذهن لا الامر المغاير لها في المهية الموافق
لها في بعض الاعراض فان الحكم على شيء انما يستدعي وجود ذلك الشيء وثبوته لا ثبوت امر مغاير له وان وافقه في بعض الاعراض فالحق
ان يقال الاشياء في الذهن لما لم يظهر منها الاثر ولم يتعلق بها امكانها اطلق الصدق عليها لفظ الاشباح لان شيئ الشيء
لا يصلح هنا ازدلالة الشيء لانهم قائلون بحصول اشباح الاشياء في الذهن وان هناك مذهبين **المسئلة الخامسة** في ان الوجود ليس امرا ينضم الى المهية فيتحقق به المهية بل هو نفس تحقق المهية وحصولها وكونها اشيا
في انفسها سواء في ذلك اشار المصنف بقوله وليس الوجود معنى به يحصل المهية وليس بالمفهوم وهذا ردا على ما ذهب اليه جماعة
من اتباع المشائين من كون الوجود صفة موجودة في الخارج منضمة الى المهية موجودة بها فمفهوم الموجود بالذات والقائم
من الجاعل بالحقيقة انما هو الوجود والمهية من حيث هي غير مجعولة ومن حيث لا انضمامها بالوجود مجعولة بالعرض وهذا
المذهب ظاهر السخف جدا وقد ابطله شيخ الاشراق وجوبا لامر بذلك عليه وحاصله ان ثبوت الصفة العينية للموصوف
يتوقف على ثبوت الموصوف في العين فيلزم كون المهية موجودة في الخارج قبل وجودها في الخارج اذ لو كان الوجود
موجودا في الخارج فاما بوجود غيره فيلزم التسلسل في الوجودات واما بوجود هو نفسه فيلزم ان لا يكون حمل الوجود على الوجود
وغيره بمعنى واحد وهو باطل ضرورة بل نقول الوجود وغيره اذا شاركا الوجود في الخارج اذ لا يطلق على الجميع الا بمعنى واحد مشترك
هو ان المهية اذا لم يضم اليها امر من الجاعل فهي حاصلة وموجودة اي لم تكن موهومة في الخارج ثم ضم الجاعل الوجود اليها
بل وهذا باطل لان المهية اذا كانت شيئا ولا في موجودة اذ لا نفهم من الوجود الا كون المهية في الخارج فاي حاجة الى ضم المهية اليها
من الجاعل فكانت في الخارج قبل ذكرها في الخارج بعد التسليم هو وجودها والمفروض انها كذلك هذا خلف
ابطال دليل المذهب الثاني هذا الموضع بل يكون ان يقال انا لا نفهم ولا نفهم من الوجود الا كون المهية موجودة وحصولها بالضرورة
لا امر ينضم الى المهية فتصير موجودة فلو انضم اليها امر من الجاعل لا يكون ذلك الامر وجودا بالمعنى المفهوم للكلام
لا ينبغي ان يتوهم المساواة بين ما ذكرنا هنا وبين ما اشرنا اليه سابقا في تحقيقه من كون الوجود عند الحكماء
امرا وحقيقيا اذ ليست تلك الامور عندهم ما ينضم الى المهية فتصير موجودة بل هي الاكوان خاصة للمهيات الخارجية

المسئلة السادسة في ان المهية لا تتحرك في الوجود

كل منها نقول كون مهية محصورة بحد الجامع كما سنقرره ان شاء الله **المسئلة السادسة** في ان المهية لا تتحرك في الوجود لا بالزيادة والنقصان ولا بالاشتداد والضعف اليه اشار المصنف بقوله ولا تزايد فيها اي في الوجود ولا اشتداد اذ التزايد في الوجود هو حركة المهية متوجهة من وجود ناقص الى وجود اتم بعد ان كان هو الناقص اخذ حركة المهية متوجهة من وجود زايد الى ناقص منه والاشتداد في الوجود هو حركة المهية من وجود شديد الى ما دونه في الشدة والاشتداد في غير الزيادة والنقص والشدة والضعف اعني كون الشيء ناقصا او زايدا او ضعيفا او شديدا فان امكن ان يكون فرد من الشيء ناقصا او ضعيفا وفرد آخر منه زايدا او شديدا وجاز ذلك في الشيء لا يستلزم جواز حركة شيء آخر فيه من فرد الى فرد آخر وحينئذ جاز ان يكون الوجود اشد في فرد وانقص في فرد ومقتضى ما سبق من ان الوجود معقول لتشكك على افراده ولم يجز ان يقبل الوجود الزايد والاشتداد والنقص والضعف الدليل على ذلك هو ان الحركة في كل شيء كما ذكرنا ان يكون المتحرك متقوما وموجودا من قبل ذلك الشيء فانها لهية مستوية على كل من الافراد التي تقع فيها الحركة فرد من افراد ذلك الشيء اذ لو لم يكن موجودا متقررا لم يصح ان يكون الامر هو ان الجسم موجود متقرر ثم لا يأخذ في التقوم بالوجود ويتوارد عليه كل من الحركة في الماء والتموج هو ان الماء يتحرك بعضه بعد بعض حتى كل فرد من التموج فيه فرد من الماء وكذا في مثل السيلان والتوارد لا يمكن ان المهية بالقياس الى الوجود قد لا يتقوم كونها متقومة وموجودة فما قبل من قبل الوجود لتتصور توارد الوجود عليها وهذا السبيل لا يمكن ايضا ان يتحرك الجسم في الصورة اذ لو لم تقم بدون الصورة لم يمكن توارد الصور عليه ويدل على ظهوره لا يمكن لان الزيادة والنقص والاشتداد والضعف في الجواهر والمهيات ذاتية وبالجملة في كل ما لا يمكن تعقل الموضوع بدونه ولم يكن شيء منها حركة بل التشكيك كما عرفت وايضا ان الوجود لو لم يقوم بالمهية بمعنى كونه صفة موجودة غير ذات عن المهية بل هو عين المهية وانما مغايرة وجود لوجود تبع لمغايرة ما هو موجود له كما سبق فلا يتصور تبدل المهية الوجود لا يتبدل لها في نفسها او في تشخصها فلا يكون باقية بينهما فان قبل على الوجه الاول المهية لا تقوم بدون واحد من افراد الوجود كما ان الجسم انما يتقوم بواحد من افراد الصورة فيجوز ان يتوارد على المهية وجودات متعاقبة بحيث اذا سلمنا عن المهية وجودها ان حصل لها ذلك لان بعينه وجودا اخر اشد او ازيد او اضعف او انقص وكل في الهوية فلت وجود بقا الموضوع في الحركة بعينه بعند بقاء وجود بعينه مع المهية بالضرورة والا لكانت المهية مع كل وجود فرد اخر منها فلا تكون باقية بعينها وكذا الحال في الجسم بالقياس الى الصورة وقد بينا سابقا ان الحركة لما استلزمت ان يكون جميع افرادها المفروضة التي هي واقعة بينها بالقوة لا بالفعل لانها لو كانت بالفعل فاما ان يشتمل المتحرك في احدهما الكبرى ما يليق بانتظام الحركة واما ان لا يكون في شيء منها الا افراد قليلة لا تتالى الانات وكون الامر الموجود المرتبة الغير المتناهية محصورة بين حاصرين ملوحركت المهية في الوجود لزم ان يكون جميع افراد وجودها الذي هو الحركة بالقوة فيلزم كون المهية حال الحركة في الوجود موجودة بالقوة لا بالفعل لما يلزم مما ذكرنا من وجوب كون جميع افرادها بقع فيه الحركة بالقوة ان لا يكون المتحرك في الآن مثلا ابن بالفعل وهو باطل لامتناع خلو الجسم عن ابن ما لان بحسب ما لا يعلم بطلان ذلك فان العقد الضروري على خلو الجسم عن جميع افراد الابن وعن المتوسط بين تلك الافراد معا وفي حال الحركة بتلك المتوسط بين تلك الافراد بالفعل وان لم يكن شيء منها بالفعل فان قلت لعل بعضها بالقوة وبعضها بالفعل قلنا وهو كل فرد يفصل البته المتحرك فان مفروض ولا يلزم تتالي الآنات اذ كل آنين بينهما فان لا محالة قبل فيلزم ان يكون المهية في ذلك الزمان الذي بين ذينك الآنين موجودة بالقوة لا بالفعل هذا **المسئلة السابعة**



المسئلة الثامنة

المسئلة التاسعة في ابطال ثبوت المعدوم

واما ثبت المخالف من نفي المضادة والمماثلة لان التسمية بين الاشيئين صحيحة في هذه الثلاثة فذا [illegible]

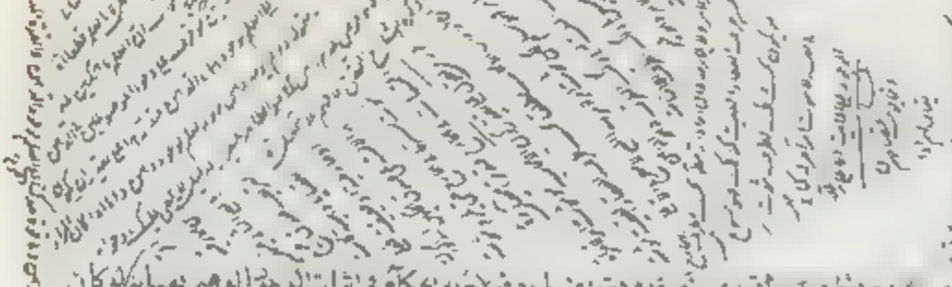
واحدهما قد كانت المنافاة واقعة من نفي الضد لا يلزم نفي الضد ومن اثبات الضد يلزم ثبوت المنافاة لكونهما متجانسان معا وهو ليس بواقع صريح بين المنافاة بين الوجود والسلب فهذا الوجود المطلق لذا الكلام فيه يعرض لكل شيء حتى لنفسه من حيث انه معقول وحتى لنقيضه اعني العدم من حيث طلبه المتى لا يمكن ان يعرض لما هو متناف

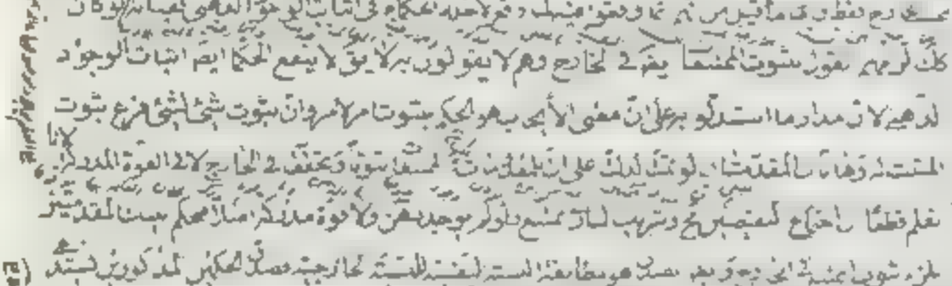
المسئلة التاسعة

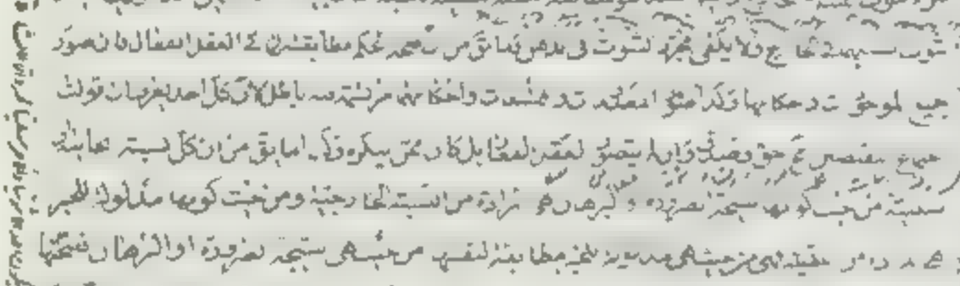
ان المعدوم ليس بشيء وان الشبيهة سائغة للوجود بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس كما ذهب اليه الحكماء واكثر المتكلمين ولفظ الشيء يستعمل فيما يصح الاتحاد في المفهوم فيكون لفظان مترادفين والمساواة فيكونان متشابهين ولم نر احدا في ترادف لفظي الوجود والشيئية بل نجد بديهة العقل شاهدة على ان قولنا الشيء موجود بعيد فائدة معتدا بها بخلاف قولنا الشيء شيء ولهذا يستعمل احدهما فيما لا يستعمل فيه الاخر اذ بين وجود الجهة من الفاعل ولا بين شبيهتها من الفاعل وبين هو واجبة الوجود ومكنة الوجود ولا بين هو واجبة الشبيهة وممكنة الشبيهة وبالعكس في هذه المسئلة اكثر المعتزلة وذهبوا الى ان المعدوم الممكن شيء اي ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود فضلهم الثبوت والتقرر اعم من الوجود ومساق الشبيهة الحال ان المعدوم المطلق عندهم منفي وليس بثابت فالنفي عندهم اخص من العدم ومقابل للثبوت قال الامام هذه المسئلة اي القول بان المعدوم شيء مقرر على القول بزيادة الوجود على الجهة فان القائل بتجردها لا يمكنه القول بها وقيل لكن ان يكون من قال بها يحمله على القول بزيادة الوجود قطعا فلتتدبر ثم ان الحق ان الدعوى اعني امتناع كون الجهة المجردة في الخارج متفكرة عن الوجود بديهية غير محتاجة الى الاستدلال بعد ملاحظة ما معنى من لفظ الوجود فان بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو تحقق الجهة وكونها لا امرا زائدا على ذلك لا مجال لتجويز ان يكون الجهة في الخارج بلا كون فيه ولو جوزه بعد تلك الملاحظة فقد كابر عقله ولهذا اشار المصنف بقوله وبيانا وقال اي الوجود الشبيهة فلا يتحقق اي الشبيهة بدونه اي بدون الوجود والمنازع مكابر بمقتضى عقله فان قيل مذهب المعتزلة ان التقرر على نوعين احدهما تقرر الجهة وحدتها وتسمونه ثبوتا ومقابله نفيا وثانيهما تقررها بحيث يترتب عليها اثارها كاحراق النار وترطيب الماء ويسمونه وجودا ومقابله عدما ويطلقون العدم على النفي البتة والاول بازاء ما يسميه الحكماء وجودا ذهنيا والثاني بازاء ما يسمونه وجودا خارجيا وبديهة ما قبل ان المعتزلة انما وقعوا في اثبات المعدوم في الخارج لتفهيم الوجود الذهني فلم يوافقوا الحكماء ان ثبوت الجهة وتحققها على وجهين لكنهم يثبتون الوجهين في الخارج يخصون الشيء الذي لا يضاف منها بجهة اثارها بالممكنات لا بسمو وجودا فان اردتم تجويز كون جهة المعدوم متقررة في الخارج بالمعنى الاول مكابرة فظاهر انه ليس كذلك كيف وهذا التقرر عند اثبتة الحكماء الا انهم لم يثبتوه الا في الذهن وان اردتم التقرر بالمعنى الثاني فلا شك انه كون مكابرة لكن المعتزلة لم يجوزوه فلنا المراد هو المعنى الاول وهو مكابرة ظاهرة من حيث نسبته الى الخارج اذ لا يفرق بديهة العقل بين كون وكون بحسب الخارج بحيث يكون احدهما مسئلا للاثار دون الاخر ويجوز ذلك الفرق مكابرة صريحة بل بقول لا فرق بين المعنى الاول والثاني ويلزم بجوزهم الثاني ايضا ولا نسبة لذلك الى ما ذهب الحكماء اليه من ان وجود الذهني لا تترتب اثار الخارج ولا انتفاء الفرق بين الكون في القوة المذكرة والكون في الخارج بكون احدهما مسئلا للاثار دون الاخر بل المعلوم عدم بديهة في ذلك هو الفرق بين كون

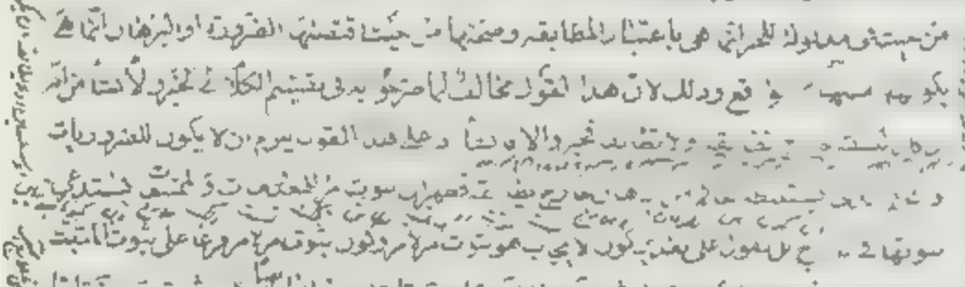
بحسب

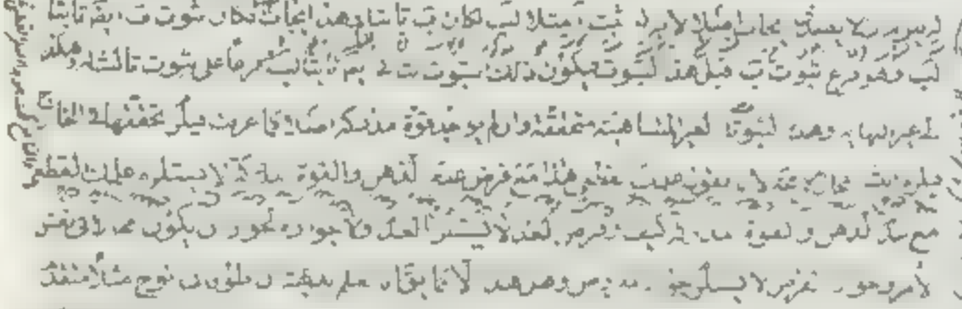
المسئلة التاسعة

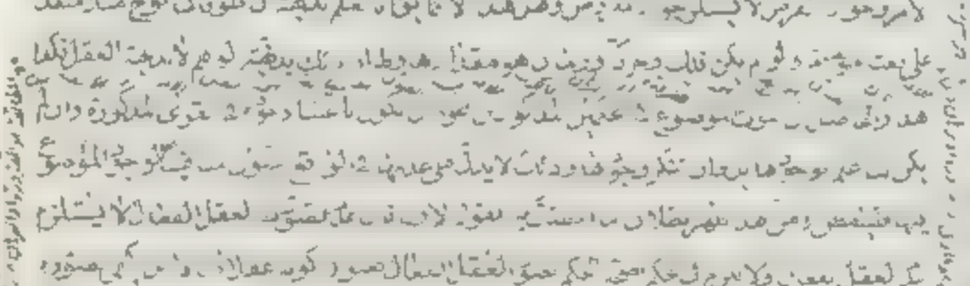


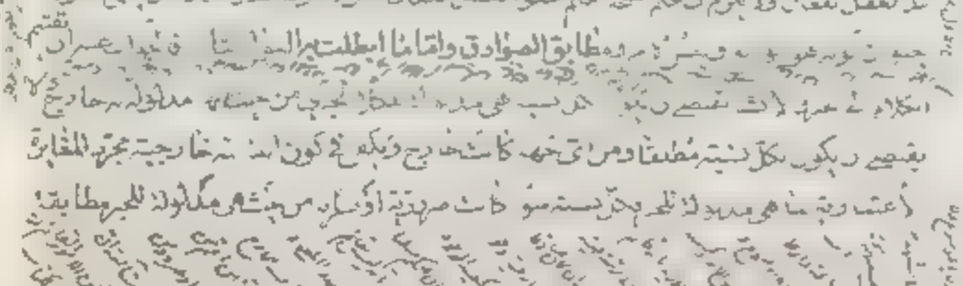


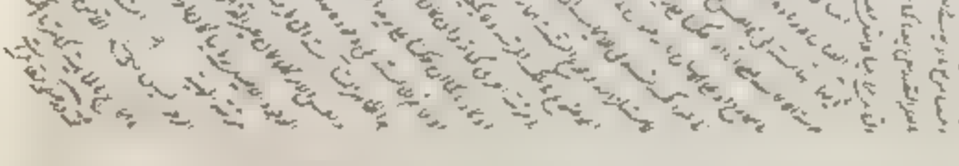




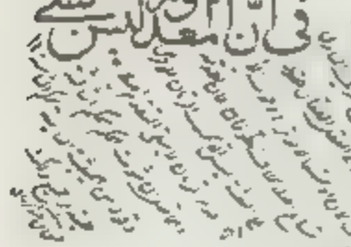


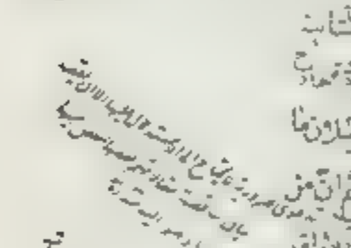


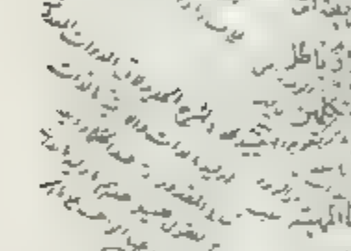


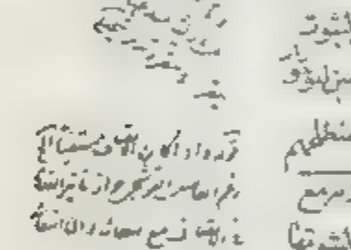


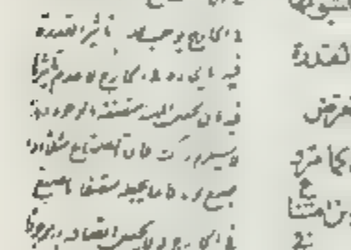
فی ان المعدوم لیس بشیء

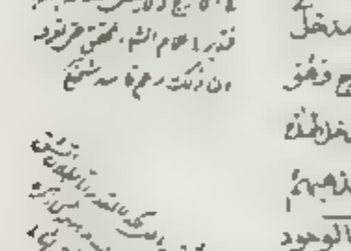


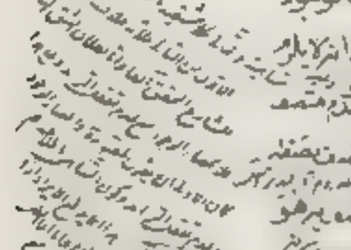


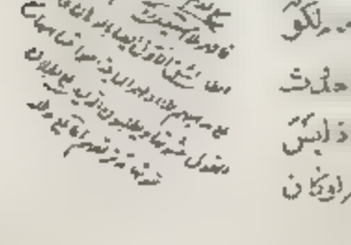












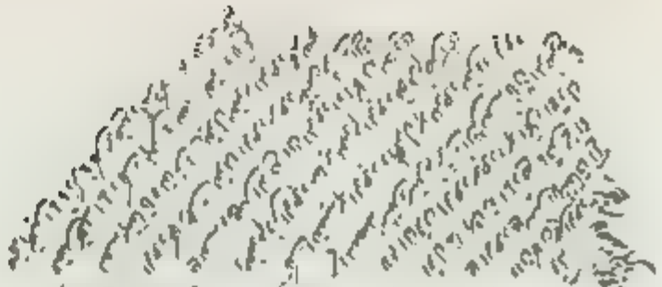
المسئلة العاشرة

لذوات ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وهو محال الواجب يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو اعم من الوجود الثالث ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهو محال في الوجود متناه بالاتفاق فالكل زائد على المتناهي في العدم يكون متناهيا فيكون الباقي في العدم الذي هو جزء من الكل المتناهي متناهيا والجواب ما الاتم ان الزائد على الغير بقدر متناه يكون متناهيا بل الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه الرابع ان المعدوم اما متناه للنفي او اخص منه او اعم اذ لا ثالث بين الظهور والخفاء وفي اول الاولين صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت وعلى الاخير لم يكن نفيا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثباتا وقد صدق على النفي فيلزم كونه ثباتا هذا خلف على انا نقول ما صدق عليه لامر الثابت ثابتة هو بعينه والجواب انا لا نتم انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان ثباتا محضا لجواز ان يكون مفهوما بعض افراده ثابت كالمعدومات الممكنة وبعضها منفيا كالمستحيلات وهذا كاف في الفرق ولا يصح ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي ثابتا بهذا الوجه لم يلتفت اليها المعتزلة لما ذكرنا والمعتزلة لما تمسكوا في اثبات المعدومات بوجوه الاول ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلان المتميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية وهي تقتضي ثبوت المشار اليه بالضرورة والجواب عنه بالمنع وقوله الحال لا ينفك عن الثبوت عنا قلنا لم لا يجوز ان الممكنات كذلك لجواز امتناع انفكاك الشيء عن نفسه واجتماع النقيضين وكون الجنس في ان والفصل في آخر يقتضي تميز بعضها عن بعض مع كونها منفية وفاقا واما الحل وقوله ان ارتباط التميز يقتضي الثبوت في الخارج ممنوع وانما يلزم لو كان التميز بحيث الخارج وان ارتباط الثبوت في الذهن فسلم ولا يفيد الثاني المعدوم الممكن متصف بالامكان وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثابت فيكون الموصوف به ثابتا كما مر والجواب لم لا يكون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتباري عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل على انه منقوض بما وافقتمونا على انتفائه من المركبات الخيالية كما مر الى هذا المنع وبالنقض اشار المصنف بقوله والامكان اعتباري بيرهن لما وافقونا على انتفائه

المسئلة العاشرة

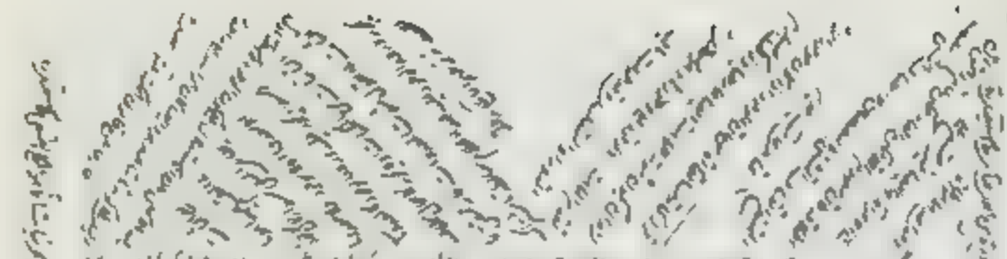
في نفي الحال ذهب ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين والقاضي ابو بكر من الاشاعرة الى ان المعلوم ان لم يكن ثبوت امر ما في الخارج فهو المعدوم وان كان له ثبوت في الخارج قائما بنفسه فالموجود وبالعكس فالموجود واما بالعكس المتصف لغيره فهو الحال واسطة بين الموجود والمعدوم لا بمعنى عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحوه لان المراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها وهي لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا الذات لها صفة الوجود والصفة لا تكون ذاتا فلا تكون موجودة فلذا قيد وابالصفة واذا كانت صفة للموجود لا تكون معدومة ايضا لكونها ثابتة في الجملة وفي واسطة بين الموجود والمعدوم واحتجوا بقولهم للموجود عن صفتا المعدوم فانها تكون معلومة لا اطلاق بقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية وبقولهم ولا معلومة عن الصفات السلبية واعترض الكاتبي على هذا الحد للحال بانه لا يصح على مذهب

في نفي الحال

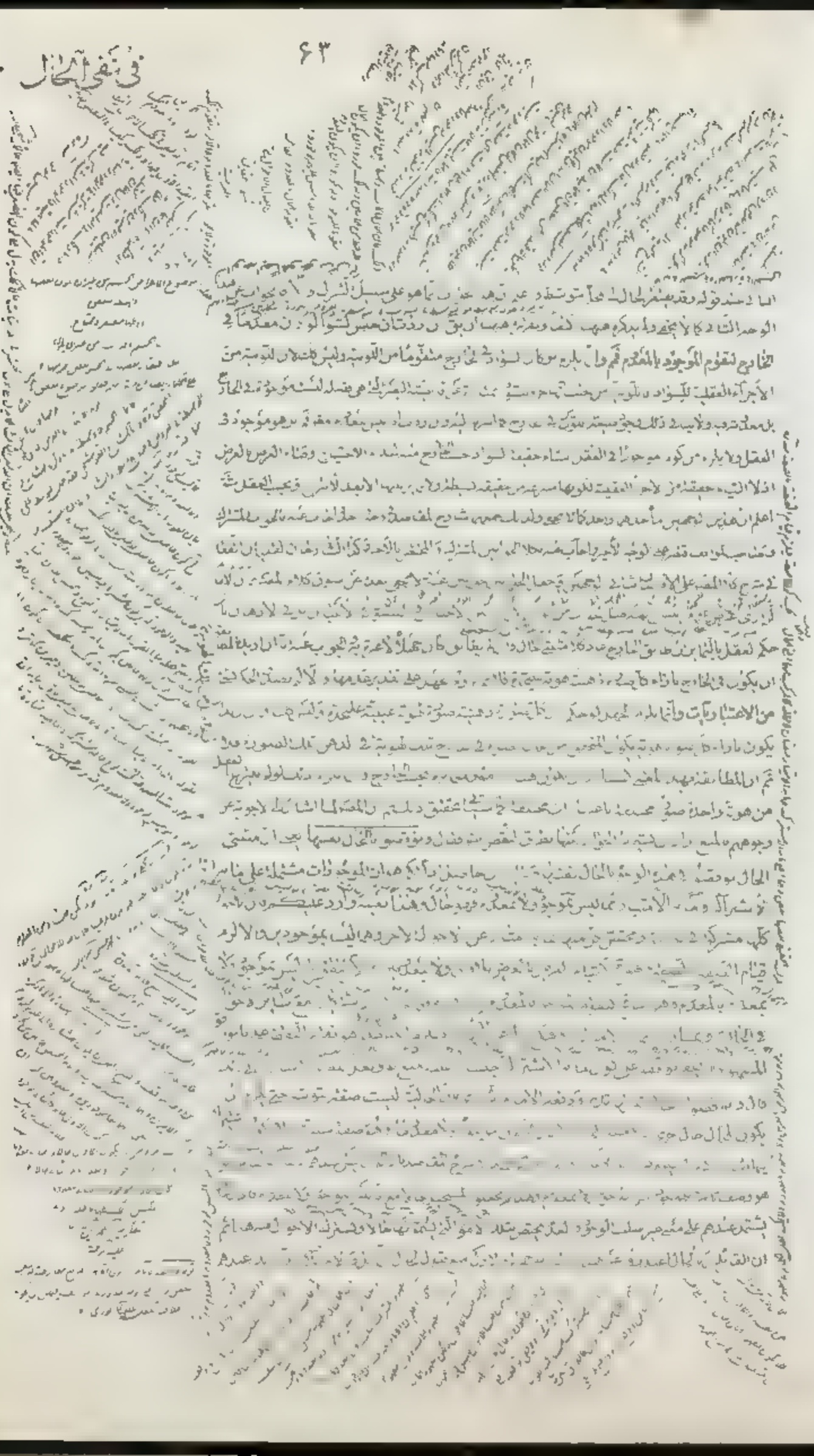


المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها عاسة للذات حالة الوجود والعدم وقال شارح المقاصد
اتما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من مذهبهم والامر المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من يقول به
على هذا الوجه وهو عبرهم الحق الحال وانضاد المعلول في الموجود والمعدوم فان العروضية قاضية بذلك اذ
لا ينقل من الثبوت الا الوجود هنا او خارجا ومن العدم الا النفي فذلك الوجود براد في الثبوت والعدم براد في
النفي فكالاواسطة بين الثبات والنفي انفاقا فكذا بين الموجود والمعدوم وقال ذلك اشارة الى المعتزلة بقوله وهو
الوجود براد في الثبوت والعدم النفي فلا واسطة قال صاحب المواقف وبطلانه اي بطلان الحال بالمعنى الذي
عرفت ضروري لما عرفته من ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات فان ابيت
نفي ذلك اي نفي انه لا واسطة بين النفي والاثبات وعكسا تيا قلنا الواسطة بينهما فهو سمط ذات وبعد مغاير
بان يصير الموجود بحيث له تحقق اصلا وقد المعدوم بحيث لا تحقق له اصلا فهو سمط واسطة بينهما هو ما يتحقق
بتعالم يكن النفي والاثبات المنافية متوجهة الى معنى واحد انتهى كلام المواقف قلت ان اشتبين للحال المذكور الوجود
الاول ان الوجود ليس بموجود والا لتسلسل فيرد الوجود عليه بم كما مر ولا بمعدوم ولا اتصف بعضه
والجواب عنه ما اشار اليه المتمم بقوله والوجود لا يرد عليه القسمة ذا الوجود كما عرفتنا فهو كون الشيء
تحققه وليس هو من حيث هو وجود وكون للشيء اتيه من الاشياء ملا يتضمن من هذه الحيثية بالكون او يتصف
وان المتصف بالكون او يتحقق المنقسم اليهما من هو شيء من الاشياء واما الوجود لا من حيث هو كون او
وجود بل من حيث انه مفهوم في العقل ومنتزع من اتيه اعني هذا المفهوم الانتزاعي الحاصل في العقل بعد الانتزاع
هو شيء قابل للاتصاف بالوجود والكون معا اذ في العقل فهو من هذه الحيثية ليس مما لا يتصف بالوجود او
يلزم كونه لا موجودا ولا معدوما فثبت الحال ومن الحيثية الاولى اعني من حيث انه كون وتحقق للشيء ليس شيء
من لا شيء ولا يعقل نسبة الوجود وتتصف به لصح ان يقال ان من هذه الحيثية موجود او لا موجود او يقال معدوم
او لا معدوم وهذا هو المراد من عدم ورود القسمة عليه يعني ان الوجود ليس من حيث هو وجود شيء من الاشياء ولا من
شأنه قبول القسمة الى الوجود واللا وجود الا نفاذ احدهما والذي يتصف به ما هو شيء من الاشياء او
ومعقول نسبة الوجود واللا وجود اليه لكنه ليس بمتصف عندكم باحدهما والحاصل ان الحال عندهم واسطة
بين الوجود والمعدوم والواسطة بحسب كونها بحيث يتصور كونها احد الطرفين والوجود من حيث هو وجود لا يتصور
كونه موجودا او معدوما فلا يمكن ان يكون واسطة بينهما وعلى هذا التقرير الذي قررناه اندفع ما توهمه
شارح المقاصد من ان هذا الجواب لتسليم المدعى اذ عرفت ان الواسطة وقد يدفع هذا التوهم بان مدار جعلهم
هذه على ان الوجود اما موجود واما معدوم واما لا موجود ولا معدوم والا كان لا طلان قسمين الثالث فتامل
هذا الجواب على ان هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلاثة خالية عن القسمة المعقولة لان كل جزء منها يتوقف
على تصور نسبة بحسب الحقيقة لا بمجرد الاعتبار والا لا يلزم التسلسل فلا يتم عجتهم بان الوجود يقبل ان كان
حمل الوجود على الوجود على سبيل الاشتقاق كما لا يخفى وهو غير معقول فالمراد ان الوجود لا يرد عليه القسمة
لان هذه الاجزاء الثلاثة لكونها غير متصورة فمن ان يلزم الاعتراف بالواسطة وقد بينه كلام المتمم ايضا
بعد تعيين الاجزاء الثلاثة بان الوجود لا يرد عليه القسمة الثلاثية لكون القسم الثالث غير محتمل عقلا اذ ما
من ان الوجود براد في الثبوت والعدم النفي فكما ان ما لا يكون ثابتا لا منتفيا غير محتمل كذلك ما لا يكون موجودا

المسئلة العاشرة



فى نفى الحال



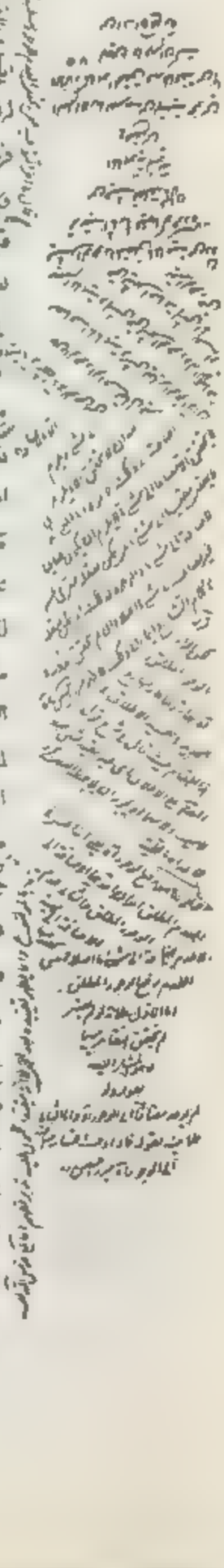
المسئلة الحادية عشر

من خواص الموجود والتالي التزام التقدم باثبات ومنع استحالته والبرهان قائم في الأمور الموجودة دفعاً للتسلسل والمحكم اشار الى بطلان هذين الوجهين بقوله والعدم بعد وجود التماثل والاختلاف والتزام التقدم بهما اشارة الى بطلان الاول فلان قبول الحال التماثل والاختلاف ضروري فان كل شيئين يشتركان في العقل اليهما فاما ان يكون المعقول من الاخر او لا فعلى الاول هما المتماثلان وعلى الثاني هما المتغايران فان قيل هذان هما التماثل والاختلاف باصطلاحكم ونحن انما اخذنا دليلنا التماثل والاختلاف باصطلاحنا وهو ما يكون بين موجودين فلا يتم علينا اذا تقضوا هو اجزاء الدليل بعينه لانا نمنع التغاير اجاب المحقق الشريف بان هذا نقض للحصر والدليل المستدل على الاشتراك والتباين فلا يقدح فيه التغاير في بعض الوجوه مثلاً اذا قال المستدل هيهنا ليس هما بمتغايرين بالاشتراك وما بالامتياز فهما متغايران لاستحالة تركب الموجود من المعدوم قلنا الناقض انما يصح ان لو كان لاستحالة تركيبها ليس بموجود ولا معدوم من المعدوم لم يكن ذلك قادحاً كونه نقضاً للحصر الدليل ومثل هذا كثير في موارد النقوض وامّا بطلان الثاني فلانه لا فرق في اجزاء هذين امتناع التقدم سيما برهان التطبيق بين الامور الموجودة والامور الثابتة واما ما ذكره الامام من ان في تجويز التقدم ابطال الحوادث لا اول لها واثبات الصانع فغير لازم للمتقدمين بالحدوث والمحاسبين لان الصانع عندهم انما هو الوجود دون الثبوت على ان اثبات الصانع طريقاً اخر لا يتوقف على ابطال التقدم كما سيجيء في موضعه فلا انداد الآن بقول المتكلمين عن آخرهم ذهبوا الى امتناع امور غير متناهية سواء كانت مجتمعة الوجود او متعاقبة فيه واعتمادهم في ذلك على برهان التطبيق ولا شك ان جريان هذا البرهان في الامور الثابتة اظهر من جريانه في الامور المتعاقبة في الوجود فلو جرى التقدم في الامور الثابتة وهي الاحوال انتقض به ذلك البرهان واندفع عليهم باب ابطال الحوادث لا اول لها وانسد عليهم ايضاً اثبات الصانع لاعتمادهم فيه على ابطال الحوادث لا اول لها

المسئلة الحادية عشر في تزييف بطلان ما فرعوا على القول بثبوت المعدوم والقول بالحال على بطلانهما والبه اشار المحكم بقوله وبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات التي لا تتناهي في العدم واسماء تأثير المؤثر فيها وتباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التغير للجوهرية واثبات صفة المعدوم بكونه معدوماً وامكان وصفه بالجسمية ووقوع التمانع في اثبات الصانع بعد اتصافه بالعلة والعلم والحياة وهذا هو فروع القول بثبوت المعدوم وصفة الحال الى العلل وهي وتعليل الاختلاف بها وهذا فرعان على القول بالحال اما فروع القول الاول منها ما هو متفق عليه بينهم ومنها ما هو مما اختلفوا فيه فالمتفق عليه امور الاول ان الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية الثاني ان لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لكونها ثابتة ازلاً ومستغنية في ثبوتها عن المؤثر الثالث اخراجها الى الوجود واعطاء هاصفة الوجود الثالث ان تلك الذوات متفقة في الجوهرية وانما الاختلاف بحسب التشخص والامور العارضة فقط فقوله وتباينها عطف على تأثيراي وانتفاء تباينها والمختلف فيها ايضاً امور الاول ان المعدوم هل هو متصف في العدم بصفة الجنس كالجوهرية والسوادية للسواد دالة غير ذلك وما يتبعها في الوجود كالحلولية المحل التابع للسوادية مثلاً ام لا فجمهورهم على الاول وبعضهم على الثاني الثاني ان التغير هل هو مغاير للجوهرية تابع لها في الوجود كما هو مذهب جمهورهم ام هو عينها كما هو مذهب بعضهم الثالث ان المعدومية هل هي صفة ثابتة للمعدوم وبها يتصف المعدوم بهذا العدم كما ذهب اليه

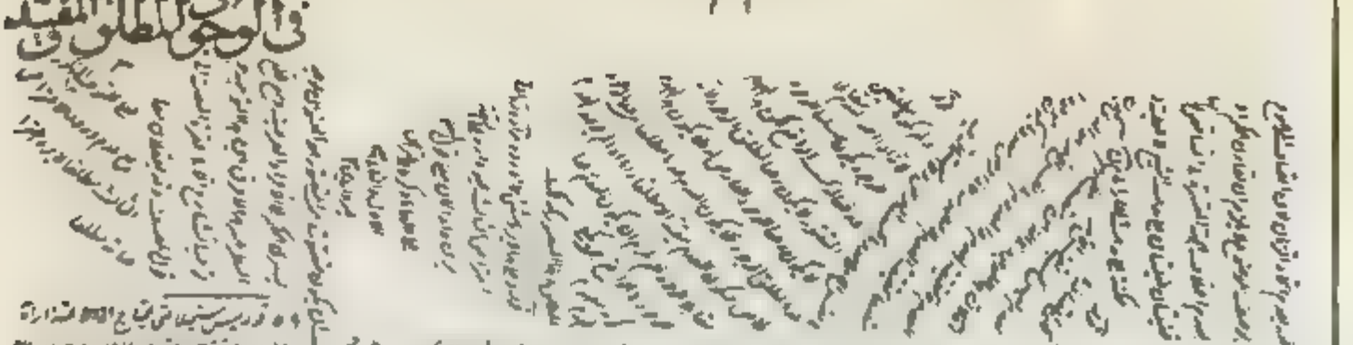
بعضهم ام لا كما ذهب اليه جمهورهم الرابع ان المعدوم كالجوهر هل هو شيء حال كونه معدومًا ويتصف بالجملة كما ذهب اليه بعضهم ام لا وهو مذهب جمهورهم الخامس انه هل يجوز القطع بان للعالم الرصانع متصفًا بالعلم والقدرة والحيوة مع الشك في انه موجود كما هو مذهب من ذهب منهم الى الجواز اتصاف المعدوم بصفة ام لا كما هو مذهب غيرهم واما فروع القول الثاني فاحدها تقسيم الحال الذي هو معلل بصفة موجودة في الذات كالذات المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والحال ليس كذلك كلونية السواد فانها لا تعلل بصفة في السواد وكذا وجود الاشياء وبانيها تعليلهم اختلاف الذوات في العدد بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا ودللوا على ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة للموجود وغير ذلك مما لا فائدة لذكره واشارة الى فروع اخرى لهم كتقسيمهم تلك الصفات التي سموا الذوات المعللة بها الى جعلوها احوالا الى الجواهر الى ما يعود الى الجملة اي مجموع ما يتركب عنه البنية كالجسم وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود والكون وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما يتم الغرض بشرط الوجود كالحالة التي للمبنية لما كان القول بثبوت المعدوم في الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود مردودًا بطلانه واضحا ساء ذلك من يعتقد فيهم انهم جمع كثير من العلماء المتبحرين بحيث يضل عن ضبطه للاشتباه فقال صاحب المواقف في المقام الثاني والذي حسبهم واعدوه حسنا ما يتم اليقين انهم لما وجدوا المفهوم ما يتصور عروض الوجود لها اي بان يحاذيها في الخارج امرية في الخارج منحوا تحققها وجودًا وارتفاعها عدمًا ومفهوما ليس من شانها ذلك كالامور الاعتبارية التي يحيلها الحكماء معقولات ثانية يجعلونها لا موجودة ولا ممكنة فضلا عن ان يجعل العدم للوجود سلبا بجانب وهم يجعلونه له عندهم ولا شك ان زعمهم المتخيل ان هذا تقسيم استقر كلام المواقف وغيره شارح المقاصد الحق ان هذا الظن لا يعني من الحق شيئا اما اولا فلان انما يصح لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع ولا يطلق عليه اصلا كما ذكره بعضهم لا الجميع على ما قرره صاحب المواقف فحينئذ لا يتصور له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال حيث يكون ابعد عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق بوجه ولا امكان التحقق له كما انهم يجعلونه قسما وذا التقرر والتحقق والثبوت حتى العدم لم يبلغ حد الوجود وظهر جواز ان يكون بعض الموجود كلونية السواد واما ثالثا فلان ما ذكره في تعليل الواسطة من انه المعلول الكذا التحقق لا باعتبار انه بل بتبعا لغيره او الكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل بتبعا لغيره ثم قال ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي يقتضي عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة تكون اقرب الى الوجود من جهة ان التحقق بالتبعية حاصل لها بالفعل ثم حاول التنبيه على ما يصلح مظنة للاشتباه ومنشا للمقام بمقال اما الاول فهو ان العقل جازم بان التساوي في الواقع وان لم يوجد اسبابا لوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الممكنية غير اسباب الوجود على ما سنحققه مقررا عن هذا المقام بالثبوت في الخارج لما رأوا فيه من شائبة التقرر والتحقق مع تفهيم الوجود الذهني وهو قريب من قول العلامة ان الممتنع ثابت بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا فرقا بين الممتنعات والمعدومات الممكنة ان لها ثبوتا متصفا بالوجود تارة ومتعريا عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حظوا فيها امرا عن ذلك بالشبيه والثبوت في الخارج واما الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود كوجود الانسان وايجاد الله ثم

المسئلة الثانية عشر



ياه وعالميته وبداهة التواد وقد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن لسبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما واو الموجودات يقتضي بمسواة وجداعتب والعقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبا العقل فرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل فجزموا بان هذا النوع من المعاني تحققنا ما في الخارج وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وهو بالحال ويتوجه انه اذا صدق المعلول عن العلة فحن نجد في كل منهما صفة كانت تصدق قبل الصدق داخلة الموجودية والوجود فلا تكون حين معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فتكون واسطة انتهى كلام شارح المقاصد **المسئلة الثانية عشر** الوجود المطلق والمقيد ومعنى كونه عين الماهية علم انك قد عرفت غير مرة ان المراد من الوجود ليس الا كون الماهية وتحققها فلا يكون وجود لا ويلزمه مضافة الى ماهية ما وشيء ما ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجود معنى اضافيا بل يلزم اضافة ما بين المتضايفين وكل معنى غير اضافي وان كان مما يلزمه اضافة فلا شك في امكان تعقله من حيث هو غير مضاف الى الشيء ما لكن المراد بالوجود المطلق هنا ليس هو الوجود من حيث هو غير مضاف اصلا بل المراد ما هو غير مقيد بقيد وجودي او عدمي بخصوصه وان كان منسوبا ومضافا الى الشيء ما وماهية ما مطلقا وذلك لانا نعلم قطعا ان ما نحكم عليه ليس الا الوجود من حيث هو وجود لشيء وكون تحقق الماهية لا معنى له الا الوجود من حيث هو وقد المراد من العدم المطلق انما هو رفع الوجود لا بنسبته اضافية الى الماهية مخصوصة وان كان منسوبا الى الماهية ما لا من حيث هو غير مضاف الى الشيء ما اصلا كيف ولو لم يؤخذ مضافا الى الوجود لم يكن مقابلا له فاذا وجب اخذه اضافته ونسبته الى الوجود فالاطلاق المعتبر فيه انما هو الاطلاق المعتبر في الوجود لا بحد وهذا هو المراد من قولهم ان الوجود قد يوخذ على الاطلاق اي غير منسوب ومضاف الى الماهية مخصوصة كالكتابة والعلم او غير ذلك بيان ذلك ان دلالة الوجود على قيامه بوجود الشيء في نفسه وجود الشيء لغيره ففي الاول اذا اعتبر اشارته الى الشيء جعل الشيء موضوعا وجعل المشتق من لفظ الوجود محمولا من غير تقييد او اعتبر بتقييد الشيء بخصوص بقي نحو الانسان موجود من غير ان يعتبر تقييد الوجود الشيء بخصوص حتى يكون وجود الانسان سوى ما يقتضيه كون الوجود نفس تحقق الشيء وكونه مضافا اليه كما يتفاوت هذا هو المراد بالوجود المطلق وفي الثاني اذا قصد اثبات وجود ذلك الشيء لغيره جعل ذلك الشيء موضوعا وذلك الشيء او وجوده محمولا على سبيل الحمل الاشتقاقي نحو الانسان كاتب فهو موجود كاتبا او موجود له الكتابة فهذا المعنى وجود هذا المحمول لذلك الموضوع هو الوجود المقيد وكذا العدم على قياس عدم الشيء في نفسه وهو مقابل الوجود في نفسه عدم الشيء عن غيره وهو مقابل الوجود لغيره فقوله مقابلا بعدم مثله اي في حال اعتبار اضافته ونسبته الى ماهية بخصوصها فيوجد زيد معدوم من غير ان يقصد معدوم عنه شيء كالكتابة فيلزم ان يكون معدوم عنه الكتابة او لا كاتب او غير كاتب وبالجملة العدم المقيد بشيء بخصوصه هذا احد العدمين في قولنا زيد معدوم مطلقا هو العدم المطلق المقابل للوجود المطلق ومقابلته للوجود المطلق هو المعروف بتقابل السلب والايجاب وهو باعتبار كونه رفعا له فهو بهذا الاعتبار لا يمكن ان يجامعه بان يكون موضوع واحد باعتبار واحد موضوعا للوجود المطلق والعدم المطلق الذي هو رفعه باعتبار كونه رفعه كما هو المعتبر في اجتماع المتقابلين ولكن قد يمكن ان يجامعه من حيث هو مقابل ورفعه بان يعتبر موضوعا هو موضوع بالوجود المطلق في الواقع يرفع عنه الوجود المطلق ويتصف بالعدم

في الوجود المطلق والمقيد



المطلق فهذا الموضوع موضوع للوجود المطلق الواقعي والعدم المطلق الذهني معا فقد اجتمع في هذا الموضوع الوجود المطلق والعدم المطلق معا وهذا العدم المطلق وان كان مقيسا الى هذا الوجود المطلق الخاص له مقابلا اياه ولكن مجامعته ليس من حيث هو مقابل له لان مقابلته انما هو من حيث كونه وصفا له وكونه وصفا له انما هو بحسب العروض لا بالفعل وهذا معنى قولهم وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق في موضوع واحد لا باعتبار التقابل قال الفاضل القوشجي اذا اخذ كل منهما مطلقا بحيث الحكم عليه فان ذات الموضوع فيهما القضية تكون موصوفة بالعدم المطلق لكونه هنوا لا وجود له اصلا لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي يتصف بكل منهما بنفس الامر بالحمل الاولي بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين في شيء كما لا يخفى لان بحسب فرض العقل قد يفرض انا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا اشار المصنف بقوله وقد يعقلان اي الوجود والعدم معا اي يجتمعان في محل واحد انتهى كلام الشارح القوشجي وفيه انه كان ينبغي على هذا ان يقول كما قد يعقلان معا فلا يصح عليه ما لا يقدح كون هذا المتقابلين مفروضا في اجتماعهما لا يقدح كونهما كذلك مفروضين بهم لا يدل عليه العبارة بين هذه الصورة والصورة الاولى ليكون الثانية تتميما للاولى واما ما في الشرح القديم والحواشي الشريفية شرح هذا المقام من انه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق في العدم المطلق قد يتصور فيما لا يكون المطلق لكن فيما يكون التقابل غير معتبر والاجتماع لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه فباعتبار انه سلب لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه فقوله وقد يعقلان معا يدل لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور الا ليتميز لذهن نفسه صلا وتقرر الزيادة كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق بمكن ان يتصور عارضا له وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق بذلك لا يناقض كونه عدما مطلقا فاورد عليه الشارح القوشجي اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعرض احدهما للاخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد وثانيا بانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل واحد بان يكون موجودا ومعدوما معا يمكن ايراد هذا العدم فيما ان يبقى ليعدم من حيث انه سلب الوجود مقابلا له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه فاما ان يبقى لم يعدم فقوله وقد يعقلان معا ما ذكره لكان لفظة معا لغوا وان يبقى فيمكن ان يبقى معه قولا بالجمع لا باعتبار التقابل فلم يلزم ان لو اجتمعا باعتبار التقابل يلزم اجتماع المتقابلين فلا يصح ان لو اجتمعا باعتبار التقابل لم يكونا مطلقين لان العدم لا يكون رفعا للوجود المطلق فلا يكون رفعا لمطلق الوجود فلا يكون عدما مطلقا. بل هذا لا يرد عليه شيء مما اورده اما الاول فلانه فرض واما الثاني فلان قوله قد يعقلان معا اذا كان دفعا للرد المذكور فلا يرد من قوله معا انه ذلك الوقت يندفع بان يقال ان العدم الذي لوجود ليس بمتميز فلا بد من تعقل الوجود ليتم القول بانه لا يبعد ان يكون قوله وقد يعقلان معا اشارة الى ما اشرنا اليه من امكان تعقل كل من مفهوم الوجود والعدم من دون اضافة ونسبة الى شيء ما اصلا فان ذلك وان كان الوجود اظهر يكون العدم يحتاج في تعقله الى تعقل الوجود لكونه رفعا له لكن بعد تعقل الوجود

المسئلة الثانية عشر في الوجود مطلق ومقيد

لا يحتاج الى نقل شيء لعرفتك نقل الوجود والعدم مما لا يحتاج الى شيء من الاشياء اصلا كما تشير وقد يؤخذ الوجود مقيدا باعتبار اضافته ونسبته الى جهة معينة كوجود البصر بعد وجود الكتابة للانسان حيث نقول بعد وجود البصر او الانسان موجودا كاتبا او زيد موجود له البصر او الانسان موجود له الكتابة وقد يشتق من ذلك القيد الذي هو جهة مخصوصة كالبصر والكتابة اسم مثل البصير والكاتب حيث نقول زيد بصير او الانسان كاتب او يضاف لفظ ذو الى ذلك القيد حيث نقول زيد ذو بصر او الانسان ذو كتابة او ذو الجسم ونحو ذلك وهذا هو الوجود المقيد كما عرفت حقيقا بان يعتبر عدمه باعتبار التقييد بالاضافة الى جهة بعينها وهو العدم المقيد وبهذا يعلم ان الملكة عبارة عن ذلك الامر الوجودي الذي قيد بالوجود المقيد الى جهة مخصوصة وقد يوضع لذلك العدم اسم خاص مثل العمى لعدم البصر والامية لعدم الكتابة حيث نقول زيد اعمى او امي وقد يقابل ذلك العدم مع الوجود الذي هو موضوعه ومحله الذي هو المعروف بمقابل العدم والملكة ويفتقر ذلك العدم الى الموضوع كما قدمنا والملكة لما كانت تتوقف تعقلها على ذلك الغير الذي هو موضوعها فهي بحاجة لا محالة في وجودها الى ذلك الموضوع ولا بد في ذلك الموضوع ولا بد من قابلية ذلك الموضوع من قابلية ذلك الملكة ضرورة امتناع ان يكون كل شيء موضوعا لكل شيء فوجود الملكة لما كان الموضوع قابلا كان عدمها ايضا من موضوع قابل فهو ليس عدما صرفا بل معتبرا فيه النسبة الى الوجود كما عرفت وهو كذلك لا بد له من موضوع موجود يقوم ذلك العدم به فالملكة المراد من الموضوع هو الموضوع الموجود في الخارج وانما اعتبرنا هذا الحكم بالوجود في العدم المقيد دون المطلق لاعتبارنا عدم الملكة كون الموضوع قابلا للملكة وقابلية الشيء للشيء قد يكون بالشخص بمعنى ان يكون شخص ذلك الشيء قابلا له وقد يكون بالنوع بمعنى ان يكون نوع ذلك الشيء قابلا له وان لم يكن ذلك الشخص بعينه قابلا له وقد يكون بالجنس بمعنى ان يكون جنس ذلك الشيء وان كان له عدة انواع اخر قابلا له وان لم يكن ذلك النوع قابلا له مثال الاول هو من ولد بصيرا ثم زال بصره ومثال الثاني هو من ولد بصيرا بعينه مثلا والى هذا اشار المعلم بقوله وقد يؤخذ اي الموضوع شخصيا ونوعيا وجنسيا فمثل الاول اذا كانت قابلية الشخص للملكة وقتا ما فاضافها العدم كما في حدقة العين من جاء هذا الامر به بقي لها العدم والملكة المشهورين وعلى الاخيرين وكذا على الاول اذا لم يكن القابلية في وقت الاضافة كما في عدم العين للاعمى بقي لها العدم والملكة الصحيحتان واعلم ان الملكة وعدمها اذا اخذا بسيطين فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة مثل الكتابة والاكتابة والبصر والعمى واذا اوجب وسلبا احدهما بعينه كان التقابل بينهما اعني بين النسبتين تقابل التناقض الايجاب مثل زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واذا اوجب وسلب كلا منهما فالنسبتان متناقضتان وليستا بمتقابلتين مثل زيد كاتب وزيد لا كاتبا وزيد ليس بكاتبا وزيد ليس بلا كاتب واعلم ايضا ان وجود الملكة اعني الوجود المقيد وكذا العدم المقيد اذا حمل على الملكة بصير وجودا مطلقا وعدما مطلقا مثل الكتابة موجودة او معدومة واذا حمل على موضوع غيرها يكون مقيدا مثل زيد موجود كاتبا او كاتب وزيد لا كاتب او امي كما عرفت وبهذا ان يعلم ان المراد من الوجود المقيد العدم المقيد غيرها هو المراد من الوجود الخاص والعدم الخاص وانه لا فرق بين المطلق والخاص في الحمل عند الاطلاق والاستعمال وانما الفرق بحسب الاعتبار العقلي فكل وجود مطلق فهو وجود خاص باعتبار وان التقابل بين الخاصين هو تقابل التناقض الايجاب بخلاف المتقيدين فان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة كما عرفت فعليك بالتدقيق في جميع ما ذكر

المسئلة الثالثة عشر في بطلان الوجود وعدم تركبه من الاجزاء المحمولة

في هذه المسئلة من الكلام فان الناظرين في هذا الكتاب طبته قد غفلوا عما هو الحق في هذا المقام

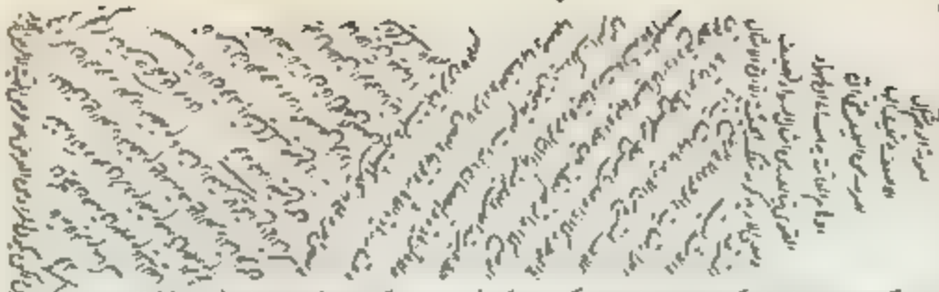
المسئلة الثالثة عشر في بطلان الوجود وعدم تركبه من الاجزاء المحمولة

يقول الاول بقوله ولا يجنس اي للوجود اذ الوجود كما مر هو متحقق لا شيئا وليس من جنس الاشياء فلا شارك في مع الاشياء وجنس الشيء انما هو ما يشاركه مع غيره واشار الى الثاني بقوله بل هو بسيط اي ليس لجزء اصلا لا الجنس الذي هو من الاجزاء المحمولة ولا غيره مما لان الجزء مما لا تحقق شيء ويعرضه كون متحققا فالوجود انما يكون ذلك الشيء متحققا لا هو ولا ما هو مركب منه وغير لانه ايضا لا تحقق شيء ويعرضه متحققا والحاصل انه بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو كون الشيء وتحققه لا امرا اخر وراء ذلك يحكم العقل بضرورة بانه لا يمكن ان يكون لوجود اصلا فانا يستدل برهانا على ذلك من انه لا اعم من الوجود ليتصور كونه جنسا له ومن ان الوجود كما مر يعرض جميع المعقولات حتى كان لوجود ايضا كان معروضا للوجود فيلزم ان يكون الشيء فاعلا نفسه ولا يكون لعارض تاما عارضا وانه لو كان لوجود جزء فاما ان يكون موجودا فيلزم تعدد الشيء على نفسه اما معدوما فيلزم تقوم الشيء ببعض اجزاء العرض مترتبا على ذلك فلا يغتر لك فاشرنا اليه

فقد تبين مراد المصنف بالوجود لو كان الوجود جنسا لكان مقولا عليه وعلى ما يازائه بجواب بما هو الكون ما يازائه بجواب بما هو لكن ما يازاء الموجود المطلق هو المعدوم المطلق وليس له ذات ولا تعين بل هو لا شيء محض فلا يستقيم ان يكون جزء مفهوما محصلا متقررا

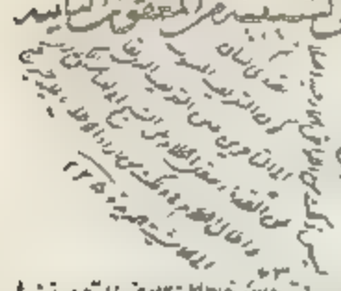
المسئلة الرابعة عشر في ان الوجود يتكثر بالذات

اعلم ان المراد في نفس الامر بتكثر بالذات حسب تكثر المهيات ومخالفة كنهها كما هو مذهب الحكماء على ما عرف سابقا لا ان يتكثر بالخصوص بسبب الاضافة الى المهيات كما هو مذهب المتكلمين بيان ذلك انه لا محالة لكل مهية كانت فلها كون يصدر عنها بحسبها آثار مخصوصة تلك المهية وهو كونها بحيث يصدر عنها تلك الآثار ولا شك في ان حيثية صدور آثار مخصوصة مخالفة ومباينة لحيثية صدور آثار مخصوصة اخرى غير المهية التي يصدر عنها تلك الآثار للمهية التي تصدر عنها هذه الآثار وهذه مخالفة ومباينة بالذات لا بمجرد الاضافة مع اشتراك الكونين المخصوصين في مطلق الكون ولا شك في ان كلا واحد من هذه الاكوان المخصوصة كون خارجي بمعنى كون الخارج ظرفا لنفس الكون لا لوجوده على ما عرف سابقا وكون عروض الوجود للمهية في العقل لبرهان ان الوجود الذي هو بمعنى الكون عقلي بمعنى كون العقل ظرفا لنفس الكون بل معنى كونه ظرفا لوجود الكون ومعنى العروض هو كون الشيء موجود الغير فلما ذكر الوجود موجود في الخارج للمهيات معناه عروض الوجود للمهية في الخارج وحكمنا بانه عارض لها في العقل بمعنى ان موجودية الوجود للمهية انما هي في العقل لا في الخارج فما هو وارد للوجود المطلق هو كون المهية في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج ظرفا لنفس الكون وهو موجود للمهية وثابت لها لا العقل بمعنى ان يكون في العقل ظرفا لوجوده وثبوتها له فلا شك في ان هذا الفرد مرتبة نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل وانما يكون بمجرد تعمل العقل لو كان العقل ظرفا لنفسه لا لوجوده فثبوت هذا الفرد من الوجود للمهية لا يتوقف على ثبوت المهية قبل ثبوته لها لا في العقل ولا يلزم بمجرد ذلك ان يكون للوجود فرد ثابت للمهية في نفس الامر فما دفع الاشكال الذي ذكرنا سابقا انما ورد على الحكماء في قولهم بان للوجود افرادا متخالفة بالذات فذلك لان هذا ورد ذلك الاشكال كان على امر يرى حتما ان ثبوت الفرد للوجود قائما على المهية في نفس الامر يتوقف على وجود المهية في نفس الامر موجودا سابقا وقد بينا ان



تحقق كون وامتيازه من كون اخر لا يمكن ان تكون بامرها خارج عن الكون سوى مجرد الاضافة الى الجهة وقد
علم مما ذكر ما بثوت الامتياز وعدم التوقف كليها فليتفطن وهذا آخر ما ذكرناه هو مراد المصنف بقوله وسكثر
اى الوجود المطلق سكثر الموضوعات اى بسبب تكثر الجهات التى يحمل عليها الوجود وعلى حسب تكثرها تكثر ان
الوجود المطلق المشترك بين هذه الافراد اعنى مطلق الكون المشترك بين هذه الاكوان المخصوصة انما هو مقول
عليها بالتشكيك على وجهين احدهما التقدم والتاخر وثانيهما الاولوية وعدمها كما قال الشيخ فى السفسطة من
الهيات الشفاء الوجود انما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل ولا يخلو اما ان يختلف فى نفسه
حكام وهى التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان اشتهر بالاولوية وعدمها يشمل الاستغناء
والحاجة والوجوب والامكان كما لا يخفى وبيان التشكيك ان العقل لا ينتزع هذا الفرد من المعلول ولا يعتبره قد
صفة الا وقد انتزع واعتبر فرد اخر وصفا للعلة وربما ينتزع ولم يعتبر فرد الوجود وصفا للمعلول وذلك هو معنى
التقدم والتاخر بالعلية كما سبق وربما كان وجود الفرد المتقدم باعتبار العقل لا بالخارج كان صدق مفهوم
الوجود المطلق عليه بهم فى اعتبار العقل ومفتقرا على صدقه على الفرد المتاخر بخلاف ما اذا كان المتقدم
موجودا فى الخارج فانه لا يلزم هناك ان يكون صدق مفهوم عليه بهم مفتقرا على صدقه على الفرد المتاخر
وهكذا الكلام فى الاولوية فلا يتجه ان كون صدق مفهوم الوجود على وجود العلة اقدم من صدقه على وجود
المعلول وعلى وجود الجوهر اولى من وجود العرض ثم وانا المسلم اقدمية وجود العلة على وجود
المعلول واولوية وجود الجوهر على وجود العرض لا اقدمية الصدق واولويته ممنوع وهذا الذى ذكرناه
هو معنى قولنا المتقدم وبقولنا اى الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اى على افراد الوجود انما
بحسب اعتبار العقل الموضوعة الخ هى المهيات المخصوصة فى قولنا الانسان موجود والفرس موجود
الخبر فالمعنى فهذا تصريح من المصنف بان للوجود افرادا واقعية متخالفة متباينة فى نفس الامر كما اومانا
اليه فيما سبق فاذا ثبت ان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على افراده ثبت امر عرضى بالنسبة اليها الا ترى كما
على تقدير كون الافراد عبارة عن الحصص الخاصة بالاضافة الى المهيات على ما هو مذهب المتكلمين وقد
مر فى مسئلة زيادة الوجود انه ليس جزء من المهيات فليس الوجود جزء من حيوان مطلقا اى لا من المعروضات
كما سبق ولا من افراده النفس الامرية للكون مقولا بالتشكيك بالقياس اليها فهذا التفريع انما هو على مجموع
ما سبق وقوله وبقى بالتشكيك على عوارضها هذا ما افرزه عند فى شرح هذا المقام المرموز ولا اظن ان يجد
من يجري عاقبه من بحر **المسئلة الخامسة عشر** فى ان الشبيهة من المعقولات الثانية و
لفظة مقدمة فى بيان المعقول الثانى معقول قد وجدناهم يستعملون هذه اللفظة فى طائفتين من المعانى
احدهما ما يجعلونه موضوعا للمنطق وذلك مثل الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية
والفصلية والموضوعية والمحمولية والقابلية والمقسمية لما عرفت من المعانى التى يبحثون عنها فى علم
المنطق وثانيهما الامور العامة المبحوث عنها فى الحكمة والكلام وذلك مثل الوجود والشيئية والوحدة
والكثرة والمهية والعلية والمعلولية الى غير ذلك مما يأتى فى هذا الكتاب كلتا الطائفتين مشتركتان فى انهما
معان معقولة يتصف بها الاشياء الخارجية وليست لها هويات خارجية متاصلة قائمة بموضوعاتها
فى الخارج بل انما عروضها لها وفيها انما يكون حين وجودها اعنى الموصوفة فى الذهن فقط لكن الطائفة

في ان التشخيص من المعقولات الثانية



الاول لم يعرض لموضوعاته في الذهن من حيث هي موجودة في الذهن على ان يكون التقيد بالوجود في الذهن داخلا في الموضوع والمحمول ينتزعها العقل من الماهية الموجودة في الذهن باعتبار وجودها في الذهن لا باعتبار وجودها في الخارج ولذلك لا يتصف المعروض بعرضه بحسب الخارج فان الماهية غاية لما يكون الموجود في الذهن ولا يتصف بها الموجود في الخارج بحسب الخارج والطائفة الثانية غاية الماهية للموضوع من حيث هو مع التقيد بوجودها في الذهن وان كان ذلك العرض لا يكون الا بحسب وجود الموضوعات في الذهن لان حيثية من حيثياته لا تكون الا في الذهن كما عرفت في مسئلة امتناع قيام الوجود بالماهية من حيث هي لا لكون وجود الموضوع في الذهن مثلا في المعروض وبالجملة ينتزعها العقل من الماهية حين وجودها في الذهن لا باعتبار وجودها في الذهن بل باعتبار وقوعها في الخارج وبهذا فرق بين بعض بعض ولذلك متصفا الموضوعات بهذه الطائفة من العوارض بحسب الخارج مع كون العروض في الذهن فان الماهية متصفة بالوجود في الخارج مع ان الوجود لا يعرضها لان الذهن كما مر فلذلك يرى العقل في تشويش عبارة في تفسير المعقول الثاني وتعيين ما هو المراد منه فقد يعرف بما للوجود الذهني بحسب صدر بحيث هو هو وقد يعرف بما لا يعرض الا الاعراض المعقولة او بما لا يعرض الا المعقول الاول والمراد ما اعرض لا يعرض الا لما عرض المعقول الاول او لا يعرض عليه فرارا عما يرد على ان يكون لعوارض الذهنية قد يجعل بعضها عن بعضها وسيأتي وقد يعرف بما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا ينافي بها امرها في الخارج وظاهر هذا التعريف اعم من الاول لشموله مجموع الطائفتين دون الاول حيث يختص بالطائفة الاولى وكيف ما قد يظن ان المعقولات الثانية باصطلاح جمهور المتأخرين هي التي يقابلها المأثور من القدماء هو انها العوارض العقلية التي لا يحاذى بها امر في الخارج وقد عد وا منها الكلي والجزئي والعينية والشيئية والذاتية والماهية والعلة والمعلول والممكن والنظائر والمتهم بتهم في ذلك وعد بعض المذكورات منها في الكتاب جمهور المتأخرين هو ذلك بوجه يخرج عنها اكثر ما عدها القدماء منها حيث اشترطوا ان يكون تعقل المعقولات الثانية بعد تعقل شيء آخر دائما او غالبا ليخرج العينية ويخرج بذلك كثير من الامور المعدودة منها عنها كالكلي والجزئي والعينية والشيئية والعلة ونظائرها وجعلوا العوارض العقلية على ما يقابل العوارض الخارجية ولوازم الماهية واراد وا بالعوارض الخارجية ما لو حللت على معروضاتها لصدقت العينية خارجية فكأنها هو كل من المعدود منها يخرج عنها وعلى الجزئي والشيء والعلة يكون بهذا القيد خارجيا ايضا صرورة ان زيدا جزئي وشيء وعلة في الخارج ثم لما ولوا خروج هذه الامور عنها اعترض بعضهم على القدماء بعدهم هذه الامور منها وبعض اجوازا تكلفات بعيدة ليندرج هذه الامور فيها ولنظر وا على ذلك ما سنوقفها ايدنا من كلامهم واقول التحقيق في هذا المقام ان ما العوارض تختلف اقسام فاما ما يكون الخارج ظرفا لوجوده كالسواد فاما ما لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولكن يكون ظرفا لنفس الوجود وهو ما لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا لنفسه كالكلية والاولى يكون الخارج طرفا للاتصاف بها لا غير ويكون لها ما يحاذى بها في الخارج والثاني يكون الخارج ظرفا للاتصاف بها ايضا لكن لا يكون لها ما يحاذى بها في الخارج لان المراد ان يكون ما يحاذى بها موجودا في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لوجوده ما يحاذى بها لا ظرفا لنفسه الثالث لا يكون الخارج ظرفا للاتصاف بها ولا لما يحاذى بها في الخارج فالاول يكون معروضا للوجود

في الخارج لا محالة بخلاف الثاني والثالث فإن عروضهما إنما يكون في العقل أما الثالث فظاهر وأما الثاني فلأنه لو كان لمعروض في الخارج لكان لمثبوت ووجود لمعروضه في الخارج فإن ذلك هو معنى العروض في الخارج فيكون الخارج ظرفاً لوجوده وهو خلاف المفروض فجميع ما لا يكون الخارج ظرفاً لوجوده يكون عروضه في العقل فيكون من المعقولات الثانية لكونه في الدرجة الثانية من التعقل لأن عروضه لما كان في العقل وثبوت الشيء للشيء يتوقف على ثبوت المثبت له مفروضاً يجب أن يتعقل أولاً معروض العارض لا سواء كان مشاهراً وضه هو وجود المعروض في العقل كما في العوارض الذهنية كالكلية أو لا كما في سائر الأمور الأعتبارية حتى الأضافات كلها فإن الأبوة إنما تعرض لذات الأب في العقل وإن كان مضافها إياها في الخارج فصلت خارجة وغير القسمة في الجميع ولا حاجة لذلك إلى التخصيص بما يكون منشأ عروضه هو الوجود في العقل وأما قولهم لا يحاذى بها أمر في الخارج فلا خراج المعقولات الذاتية فإنها ليست بأجزاء حقيقية بل هي من الأجزاء التحليلية وفي بعد التحليل في الحقيقة عوارض عقلية منشأ انتزاعها نفس الذات بخلاف غيرها من العوارض المعقولية فإن منشأ انتزاعها أمر خارج عن نفس الذات لكن يصدقان لها ما يحاذى بها في الخارج وهو الهوية البسيطة الخارجية كالسواد مثلاً فإن هويته في الخارج بحذاء اللونية التي هي جنس لها باعتبار وبحذاء القابضية التي هي فصل لها باعتبار آخر ضم حقة التعريف الموروث من القدماء وخل جميع العوارض الاعتبارية العقلية فيه ولا بد على من عد الأمور المعدودة منها ما أورد وأطيله ولا حاجة في رفضه إلى تكلف أصلاً وإذا عرفت ذلك فنعني بقولنا المصنف والشبيهة من المعقولات الثانية أنها من العوارض التي تعقل ثانية بأن يكون عروضها للمعروض متأخراً عن كونها معقولة فيكون هي في الدرجة الثانية من التعقل وليست أي الشبيهة متأصلة في الخارج أي موجودة فيه بأن يكون الخارج ظرفاً لوجودها وإن كان ظرفاً لنفسها ولعل لإفادة هذا المعنى لم يكلف بأن يقول وليست في الخارج أو ليست متأصلة فتأمل ويمكن أن يكون هذه الجملة معطوفة على قوله من المعقولات الثانية أي من العوارض التي تعقل ثانية ولا تكون متأصلة في الخارج أي لا يكون بحذائها شيء أصيل في الخارج فيكون هذه الجملة بمعنى قولهم لا يحاذى بها أمر في الخارج فيكون إشارة إلى تعريف المعقولات الثانية لكونه أولى مما أطلق هذه اللفظة ولذلك اكتفى في سائر المواضع بأن يقول من المعقولات الثانية وإذا لم يكن الشبيهة متأصلة في الوجود فلا شيء مطلقاً أي لا يشترط خصوصيات الذاتيات شيء في الخارج لا لازم بثبوت الشبيهة فيه بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات شيء في العقل كما هو شأن المعقولات الثانية على ما عرفت وأما بيان كون الشبيهة المطلقة من المعقولات الثانية فهو أنه لو كانت الشبيهة المطلقة متأصلة في الوجود الخارجي بها أمر في الخارج في الأشياء المخصوصة بكون بإزائها ولبس كذلك فإن الموجودات الخارجية أشياء مخصوصة مثل الأنسان والفرس والسواد والبياض وأمثال ذلك وليس في شيء منها أمر هو موجود في الخارج هو بإزاء الشبيهة المطلقة بل الشبيهة المطلقة إنما ينتزعها العقل من الشيء المخصوص إذا حصل في الذهن بأن يجرده العقل من جميع المخصوصيات فيبقى الشبيهة المطلقة وأما ما قيل في بيانه من أنه لو كان الشيء المطلق موجوداً في الخارج لكان مشاركاً للفرس في الشبيهة ومخالفاً له بخصوصيته فيكون له شبيهة فهكذا فيلزم التسلسل فمعترض عليه بأن لازم المخالفة بخصوصية غير لازم المشاركة فإن كل فرس يشارك الخاص في معنوية

يشاذ عن الخاص بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصات فاطلق الشيء على تقدير وجوده يمتاز عن الاشياء
المخصوصة بنفس مفهومه لا بامر زايد عليه حتى يلزم ان يكون لمطلق الشيء شيئية اخرى وايضا لو صح
هذا الدليل لم يوجد عام اصلا اذ يقال لو وجد الحيوان مثلا لشارك الحيوانات الخاصة في الحيوانية
وخالفها بخصوصيته فالحيوان حيوان ويتسلسل واما ما توهمه الشارح القوشجي من انسان وبدان
مفهوم الشيء الكل ليس بموجود في الخارج فلا وجه للتعريج والتعبس بمفهوم الشيء فان طبايع الكليات
لذاتها بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولا وثوانيها نحو انسان لطبايع الكليات التي هي المعقولات
الاول موجودة في الخارج عند المحققين وهو مختار المصنف كما سيجيء واما تعبس الشيئية بهذا الحكم من بين
سائر المعقولات الثانية مع كون جميعها مشتركة فيه فهو لكونها مشاركة للوجود وبعدوا عنها ههنا وهو
ليس بصدد عد جميع ما هو من المعقولات الثانية بل بشيء من كل ما يبحث عنه الكونه منها او لعلة كما قيل لدفع
ما توهمه بعض الناس من كون الشيئية جنس الاجناس

المسئلة السادسة عشر

في تمايز الاعدام لا شبهة في كون الموجودات متمايزة بحسب الخارج واما الوجودات فمن قال بكونها افرادا
حقيقية للوجود المطلق فلا شك في تمايزها ايضا في الخارج عند من يقول بتحققها فيه واما في حد
ذواتها عند من لا يقول بتحققها فيه ومن لا يقول بكونها افرادا حقيقية بل انتزاعية واعتبارية محضة فلا يقول
بتمايزها في حد ذواتها لا في نفس الامر بل باعتبار اضافتها الى الماهيات كما عرفت واما المعدومات التي
من جملتها العدمات فعن تمايزها وعدم تمايزها خلاف فالحكماء وكثير من محققي المتكلمين قالوا بتمايزها
واختاره المصنف وقال وقد يتمايز الاعدام وهو يستلزم تمايز المعدومات ايضا لانحصارها من وجهين واستدلوا
عليه بوجوه احدها ان علم المعلول يستند الى علة العلة دون غيرها ولا غير البتة ولولا التمايز لما صح ذلك
وفيه انا نختار ان علم الشرط ينا في الوجود مشروطه وعدم غير الشرط لا ينافيه فالعدم المتمايز من العدم الغير
المتمايز وقد يقال ان عدم العدم كما تساوا عن المحل يصح وجود العدم الاخر كالبياض فيه وعدم غير العدم لا
يصح عدم العدم متميز عن غير العدم والحق هذه الوجوه مشار اليها المصنف بقوله وهذا استند علة المعلول
الى علة العلة لا غير اي لا غير عدم المعلول ولا الى غير عدم العلة وبناء على الشرط وجود المشروط على
صحح عدم العدم ووجود العدم الاخر بخلاف ما في الاعدام اي بخلاف علم غير الشرط فانه لا يناف وجود
المشروط وبخلاف عدم غير العدم فانه لا يصح وجود العدم الاخر فلولا امتياز تلك الاعدام الثلاثة لما
اختلفت مفصلا انها واستدلت النفاة بان المعدومات والعدمات فيه مرفوعة الاشارة اليها الا
وكل ما هو متميز فله وجود لامحة لان التميز صفة ثبوتية فيستلزم ثبوت الموصوف بالمغايرة والجواب
عنه ان ادعيان ليس الا التمايز بين المعدومات امرا متحققا في الخارج او ليست المعدومات والعدمات هويات
عينية متمايزة فلا نزاع فيه لكن التميز لا يستدعي ذلك وان ادعيان ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة
عند العقل يمنع كل منها باحكام مخصوصة متباينة قطعا في نفس الامر والا لكان لها ثبوت عند العقل قطعا
ثم قال صاحب المواقف والحق ان هذا الخلاف فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز للعدمات
الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود ولم يتحقق معدوم
يكون معلوما ليس لكونه ثابتة الوجود والا لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه فتكون المعدومات

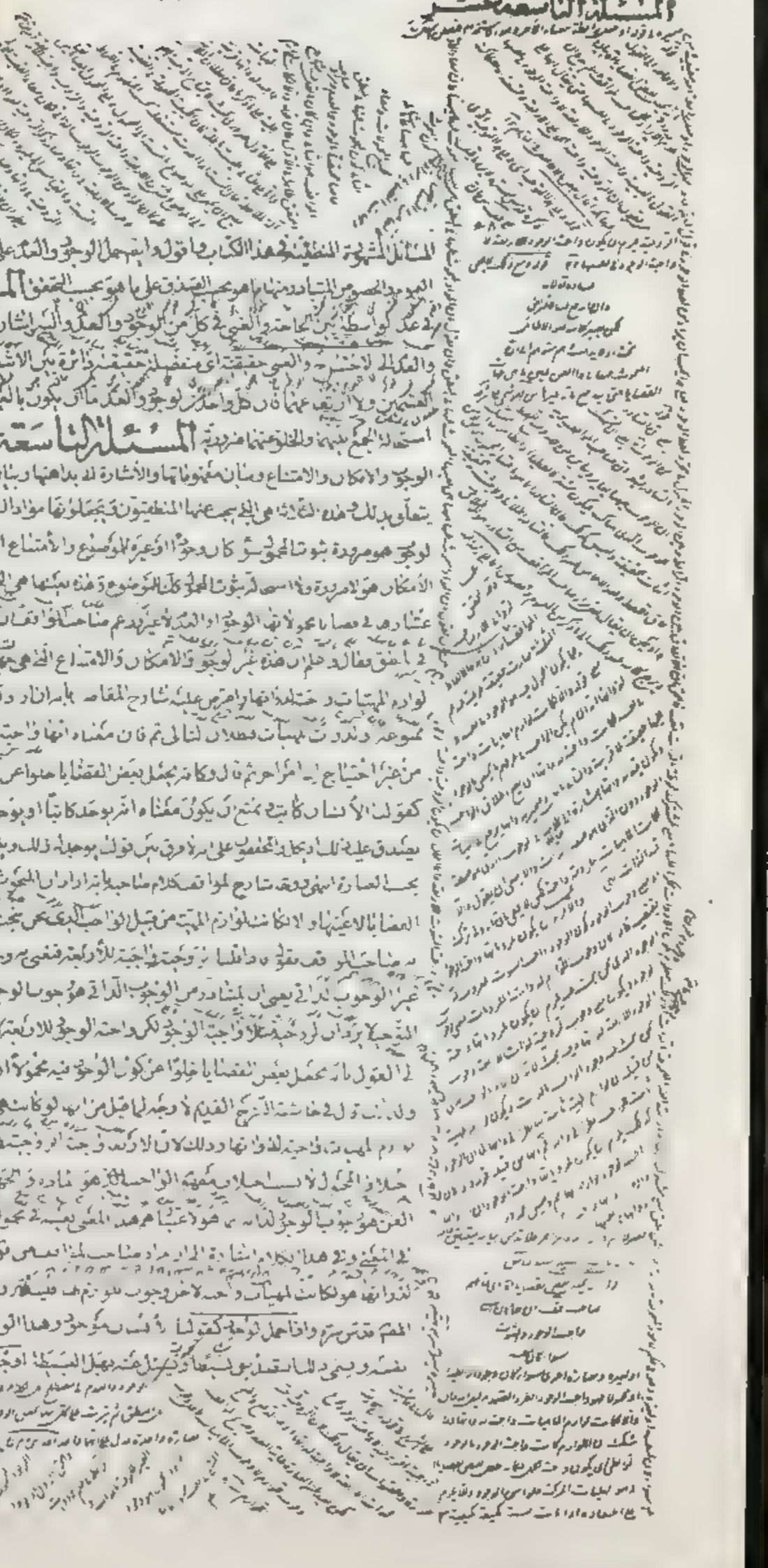
الصرفة تمايزوا ممكن ان يتصور ما هو معدوم مطلق واعترض عليه شارح المقاصد بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين لهم القائلون بعدم تمايزها ثم قال فالاولى ان يقال في بيان التفريع امر لما كان التميز عندكم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وان كانت هي اعداما في انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا انتهى وقد بقي للمتأمل عرض صاحب المواقف ان كان ينبغي ان يقع التفريع هكذا الامر واقع وهو العكس وفي كلام شارح المقاصد ايماء الى ذلك بل وفي كلام المواقف ايضا بعض تدبر لما كان الحكم بتمايز الاعدام في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز يكون للموجودات الذهنية على ما هو راي المحققين من الحكماء والمتكلمين لا للمعدوم ما حاول المصنف الجواب بذكر بعض احكام تدل على ان العدم بالذات لا ينافي الوجود بالعنوان ومنها ان العدم قد يعرض لمتعلقه بان يتصور العدم وذلك التصور موجود في الذهن ثم يعرض ان يزول ذلك التصور بل المتصور عن الذهن فذلك الزوال هو عدم عارض لهذا المتصور الذهني هو في نفسه عدم ومعدوم وان كان من جهة كونه متصورا موجودا فالعدم في هذا العارض قد عرض لنفسه قبل محض عروض العدم للعدم ان يكون معية العدم متحققة ويكون العدم والرفع قائما بها والمعروض بها معا هو والمعية العدم عن الذهن لا كونها متحققة في الذهن وعروض عدم ورفع لها ولو سلم ان هناك عروضا فالعارض ليس نفس العدم بل جزء من جزئياته وذلك ظاهر ايجاب المحقق الشريف عن الاول بانه لا فرق بين مفهوم العدم وسائر المفاهيم في ان كونها متحققة والعدم انما هو بزوال معيتها لا بانها تكون متحققة وعدمها قائما بها قيام الاعراض بمحالها فليس المراد بعروض العدم لشيء عدمه كان وجوده الاضافي برمته وصدقه عليه اشتقاقا ومن الشائع بالجزئية العارض لمفهوم العدم المطلق بتضمن له فيلزم عروضه ايضا في ضمن ذلك الجزئي لنفسه والا لم يكن العارض تمام ما به عارضا اللهم الا ان يقال مفهوم العدم عرض لجزئياته ترا ولا دائما لهذا اتفق والتحقيق ان ثمة امرا ما موجودا لمفهوم يقتضي ذلك الامر بذلك المفهوم سواء كان ذاتيا له او عرضيا اذ الكلام امتناع ذلك الجزئي بالمفهوم الكلي كليا قائما بالشيء في مطلق الشيء اي شيء فجاز فيه طبيعة عرض من الاعراض تعدد فيه طبايع الامور التي هو وصف بها ذلك العرض وصفا كليا لا بقي فيلزم ان يكون جميع المعنات متصفة بنقايض ما هي متصفة بها مثلا يلزم كون الجسم المتحرك الاصفر كاصفرة اتصافه بالشكل مثلا الذي هو فرد للاحركة لانا نقول نقيض الحركة هو سلب الحركة وبعضها وظاهر ان الشكل ليس فردا له بل هو موصوف به فهو فرد للحركة بمعنى انه ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة وفيها ان العدم لعارض لنفسه هي زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه معنى كذا العدم ومقابل له من حيث كونه رفعا له فيصدق النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم العارض لنفسه باعتبارين مختلفين لذات موضوع النوعية والتقابل بان ذلك ان النوعية والتقابل وصفان متقابلان لان مقتضى النوعية هو الاجتماع ومقتضى التقابل هذا الاجتماع والمتقابلان اذا اقتضى احدهما امرا واحدا باعتبار يجب كون الاعتبارين متغايرين لتتكثر بهما ذات الموصوف فيصح اتصافه بالمتقابلين ولا يكون كونهما متقابلين لان التقابل غير مكثر لذات المتصف في اجتماع النوعية والتقابل بهما نعم فيه يجب ان يكون

باعتبار بن يتكثر بهما ذات الموضوع ليصح اجتماعهما فيه وهو كذلك لان للعدم المضاف اليه احيث العدم الذي يضيف
اليه الزوال اعتبار باحدهما كونه عدما وثانيهما كونه موجودا في الذهن وظاهر كونهما متغايرين بالذات
لاجتماع فللعدم المضاف اعني زوال العدم بهذا اعتباران يجب الاعتباران للذين للمضاف اليه احدهما كونه
مضافا الى العدم من حيث هو عدم وبهذا الاعتبار يعرضه التقابل الآتي بعرضه النوعية وثانيهما كونه مضافا الى العدم من حيث كونه
موجودا في الذهن وبهذا الاعتبار يعرضه التقابل الآتي بعرضه الكلية لكونه زوالا وارتفاعا للعدم
المضاف اليه من حيث كونه عدما مغايرا بالذات لحيثية كونه موجودا في الذهن كذلك فما
اضيف اليه من الحيثية الاولى من حيث هو كذلك مغاير بالذات لما اضيف اليه من الحيثية الثانية من حيث
هو كذلك ثم ان المتكلم لما ذكر ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة استشعر ان يقال ان العدم ليس متلازما فلا
فليس استناد احدهما الى الآخر اولى من العكس فاشار الى دفعه بقوله وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة لان
التلازم بين العدمين لا يمنع من اولوية احد الاستنادين فان العقل يحكم بديهة بصحة قولنا ارتفعت
حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح دون قولنا ارتفعت حركة المفتاح فارتفعت حركة اليد فظهر انه لا
يصح استناد عدم العلة الى عدم المعلول وكون عدم المعلول علة لعدم العلة بخلاف العكس وقوله في الخارج ظرف
للعلية وان جاز كون عدم المعلول علة لعدم العلة في الذهن بان يكون حصول ارتفاع حركة المفتاح في الذهن
علة لحصول ارتفاع حركة اليد فيه فيستدل بالاول على الثاني كما اذا جاز العكس فالصحيح ان يكون علة العلة
علة لعدم المعلول في الذهن يستدل بالثاني على الاول واما في هذا الاستدلال اللازم للكون المذكور
برهاني انتي وهو الاستدلال من المعلول على العلة والعكس اي يعكس هذا الاستدلال وهو الذي ذكرنا
برهاني لمي وهو الاستدلال من العلة على المعلول ببيان ذلك ان هذا الاستدلال في القياس يجب ان يكون
علة لثبوت الاكبر للاصغر في الذهن فان كان مع ذلك علة له في الخارج ايضا سمي ذلك القياس برهانيا لميا وان لم
يكن علة له في الخارج بان لا يكون له علة لكون ثبوته له لذاته لا بسبب لكنه لا يكون بين الوجود له بل يكون معلولا
له سمي برهانا انيا ولا يخفى ان هذا بعينه هو الذي يعتبر فيه اذ دقة للمتقين يعتبرهم بكون اليقين بعدم العلة
الا من العلة فان معنى ذلك ان العلم اليقيني الدائم الكلي بكل ما له سبب علة لا يحصل الا من سببه وعلته

المسئلة السابعة عشر في تقابل الاعم والاخص

والاخص ايجابا او سلبا في العموم والخصوص والباء في قوله والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا اي
ايجابا يتعاكس فيهما عدما او سلبا والحاصل ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما ايضا
عموم وخصوص مطلق لكن على عكس العينين اي نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وعلل الشارح القوم
العموم والخصوص على وفقهما بحسب التحقق دون الصدق كالحيوان والناطق فان الاعم وجودا منهما كالحيوان اخص عدما
والاخص وجودا كالناطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجد اعدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا
ولا يعدم الاعم وجودا وذلك لان الحمل على ما هو بحسب الصدق يحتاج الى تكلف تاويل الوجود والعدم الى
الوجود لغيره والعدم من غيره اي الاثبات والسلب يعبر المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق و
زعم المحقق الدواني ان اطلاق الوجود والعدم على الايجاب والسلب غير معتبر وحمل على مسئلة مشهورة
في المنطق اولى من حمله على غيرها مما لا اجدي فيه بعد تنقيحها ولا يخفى ان البحث هنا على ان المعتبر ذكر كثيرا من

المسئلة التاسعة عشر



المسئلة الثامنة عشر

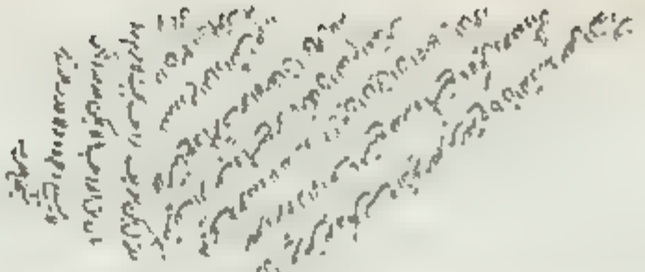
المسئلة التاسعة عشر

في المواد الثلث

فان معناه الانسان يوجد كانسان كلام غير مفيد وهذا الوجود يدل له وجود الشيء لغيره والوجود الرابطي و
يسمى ذلك التصديق مركبا ويسمى عنه بهذا المركب فان قيل عند حمل الوجود بهم لابد من اعتبار الوجود
الرابطي فيلزم ان يكون للوجود وجود آخر قلنا انما يلزم ان يكون له وجود لغيره ولا استحالة فيه والحق هو ان يكون
له وجود في نفسه وهو غير لازم لان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في نفسه وعلى التقدير ين
اعني تقديري حمل الوجود وجعله رابطة يكون بين الموضوع والمحمول نسبة لا تنفك عن كيفية بحسب
نفس الامر تسمى مادة وعن كيفية في العقل تسمى جهة وإلى هذا اشار بقوله ثبت مواد ثلث في
انفسها اي ثبت في انفس تلك المواد اي في نفس الامر والمادة هي كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اذا
اعتبرت من حيث نفسها لا من حيث حصولها في العقل او التلفظ فالمواد الثلث كيفيات ثلث ثابتة
في نفس الامر مسماة بالمواد باعتبارها كذلك وجهات في العقل اي وثبت جهات ثلث في العقل هي القوى العقلية
التي تحمل واحدة من تلك الكيفيات الثلث سواء كانت موافقة لتلك الكيفيات وح يكون الجهة مطابقة للمادة
او كانت مخالفة لتلك الكيفيات وح يكون الجهة غير مطابقة للمادة وقبل مما حاصله وتثبت كيفيات تسمى با
لمواد اذا اعتبرت في انفسها وتسمى بالجهات اذا اعتبرت في العقل فيجب هنا التوجيه مع ذلك يلزم منه كون الجهة
مطابقة للمادة دائما ويحتاج الى ان يتكلف في بحاب بان التي قد يعقل بصورة مطابقة وقد يعقل بصورة غير
مطابقة فعند مخالفة الجهة يكون المادة متعلقة بصورة غير مطابقة وقد يجاب عن هذا بان كون الكيفية
الامرية اذا اعقلت جهة لا يقتضي كون الجهة مضمرة فيها ولا يتأتى كون كل كيفية معقولة للنسبة وان لم تكن
مطابقة للواقع جهة الا لزم ان يتعرض لذلك الدليل بعض الجهة كلام يتعرض للجهة الملحوظة ابتداء اعتمادا على ما
علم من القرائن المنضمة اليها بيان تفصيل انواع المواد والجهات بل بيان ان الكيفيات الثلث الثابتة في نفس
الامر مواد في انفسها وجهات في التعقل فان هذا القدر كاف فيها هذا قال المصنف في شرح الاشارات واعلم
ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي كيفية تلك النسبة في نفس الامر والجهة هو ما يفهم ويتصور منه
عند النظر بمقتضى عند النظر في تلك النسبة من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ
سواء لم تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل
ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور من ان نسبة ج الى ب نسبة الممكن بالامكان العام ثم نجد
والامكان المحقق وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا مساويا للوجوب الامكان المحقق بل هي اعم منهما
بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها
بحسب ما يعطيه العبارة من القضية التي هي الجهة ذاقة تلك المواد والجهات على وثاقة الرابطة وضعفها
هي الوجوب والامكان والامتناع فان الامكان يدل على ضعف النسبة والوجوب والامتناع بدلان
على وثاقتها لكن الوجوب على وثاقة النسبة المعروضة له والامتناع على وثاقة نقيضها فالنسبة
لم يذكر العقد او ذكر اذا اجعل العقد او محمولا رابطة تثبت مواد وجهتها ولا يخفى انه اذا اجعل الوجود رابطة
يكون القضية موجبة فاذا اجعل العقد رابطة يكون القضية سالبة سواء كان المحمول وجودا او عدما او
معدولا او غيرها فاذا اجعل احدهما يحتمل الامران فان حمل الوجود او العدم لا يغير عن اعتبار الرابطة اذ لا يخفى ان
يشاء احد ان اي مفهوم شاء الى غيره بالايجاب او السلب فلا يبعد بينهما من الرابطة والمفارقة بكن مفهوم

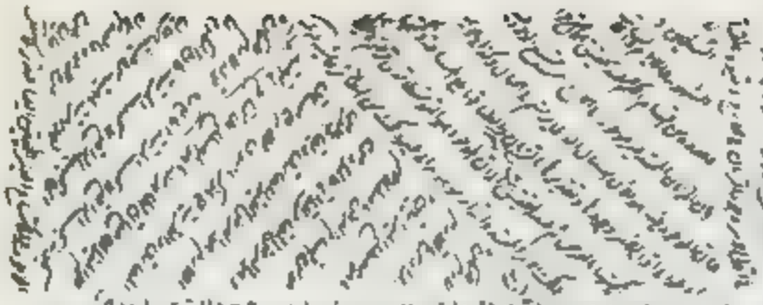
المسألة الثامنة عشر

في الواجب الثالث

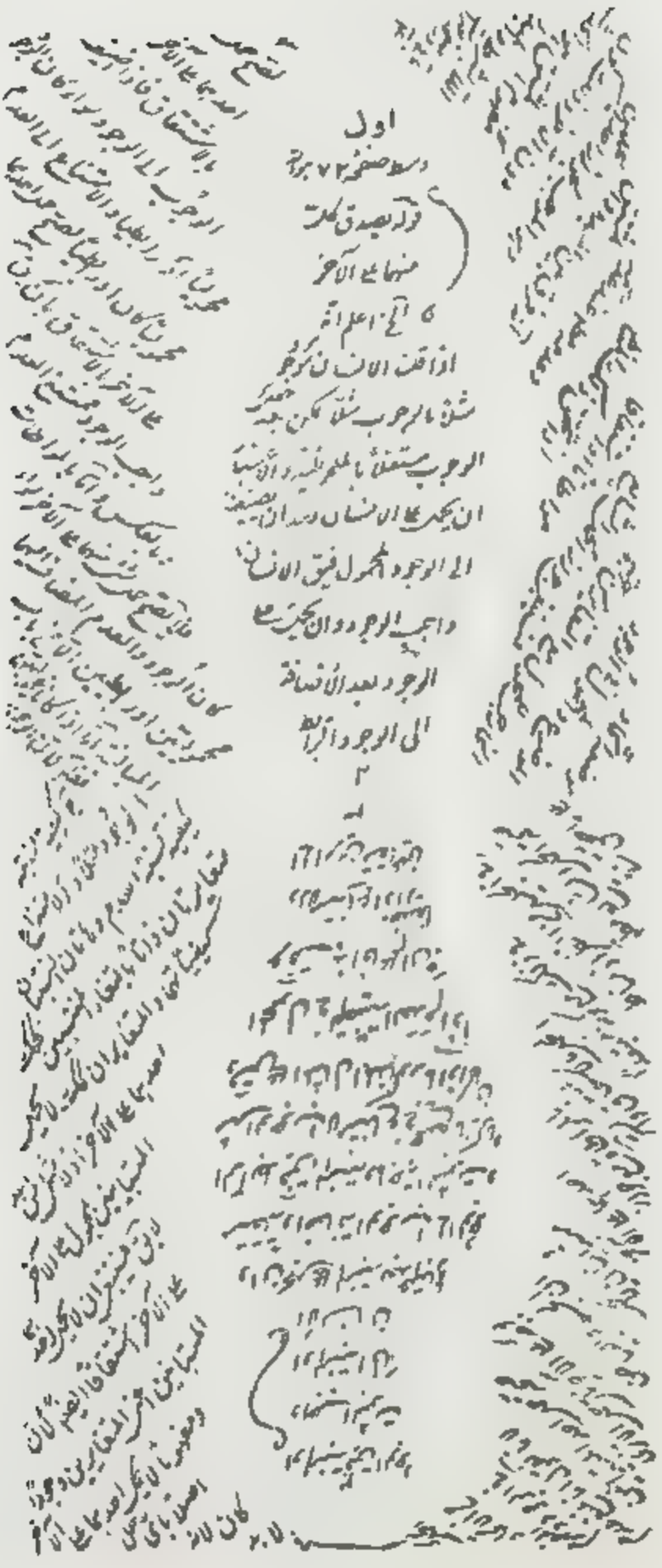


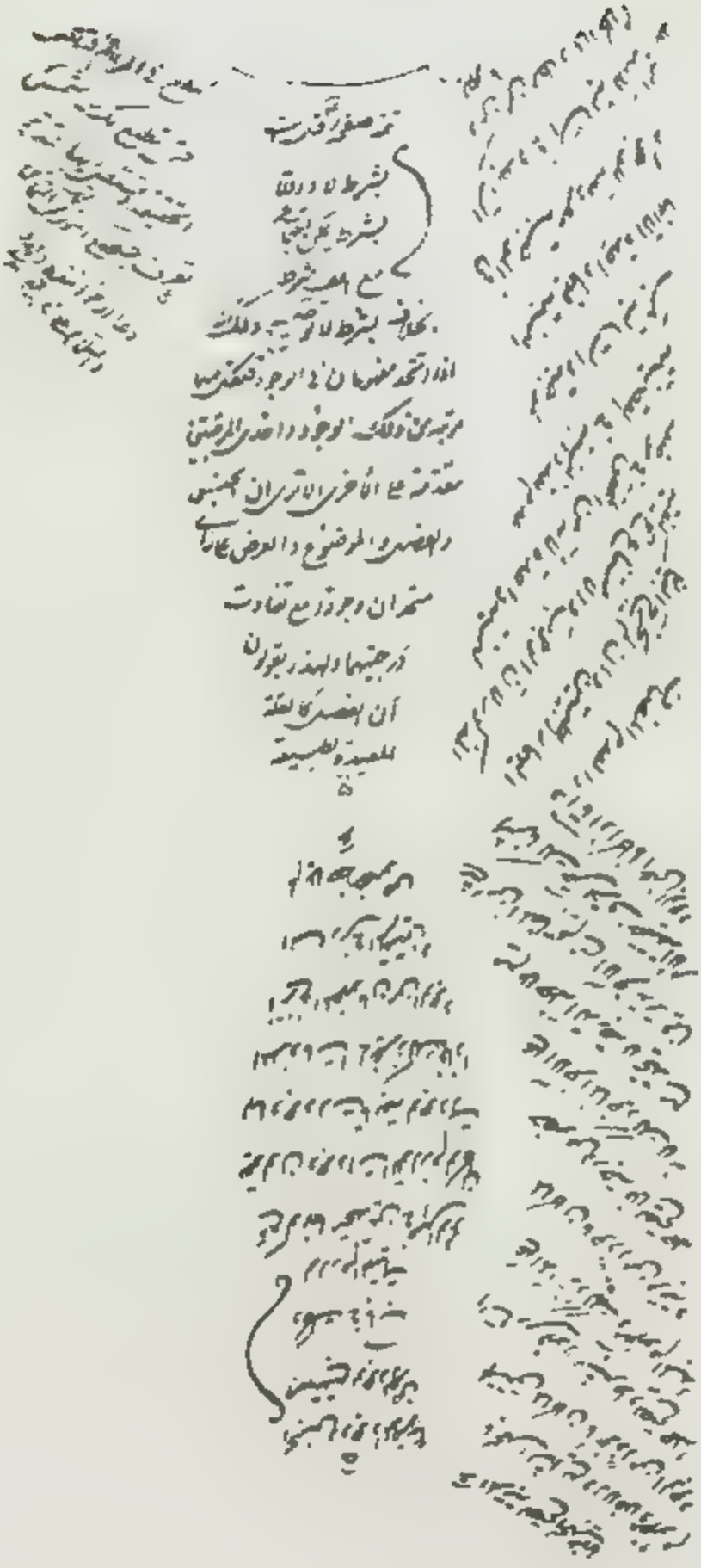
وجود ولا عدمه لو كان العقل لافادة تصوره هذه المعاني لكان ذلك ظاهرا وقد توجد ذاته فيكون القسمة حقيقية اي كل واحد من الوجوب والامتناع والامكان قد يوجد بحسب الذات اي نظرا الى ذات ما يوصف به فيكون قسمة لمفهوم يحب هذه الامور الى الواجب لممتنع والممكن قسمة حقيقية لا يمكن اجتماع اقسامها لا في الصدق ولا في الكذب لان يكون الصادق منها على المفهوم واحدا ابدا وذلك لأن كل مفهوم اذا التفت اليه من حيث المفهومية واحدة من المفهومات العشرة اما ان يكون بحيث يجب له الوجود او بحيث اذا ان يكون بحيث يمتنع له الوجود او لا يمتنع فالاول هو الواجب بذاته والثاني هو الممتنع بذاته والثالث هو الممكن بذاته وهذا اقسام ثلثة لا يخرج عنها مفهوم من المفهومات وتمتنع صدق شيئين منها على واحد من المفهومات وهذه القسمة حاصرة لمفهوم القابل اي المحمول كان ومن كل مفهوم اما واجب الحيوانية مثلا او ممتنعها او ممكنها اما من ان لتي بحث عنها هذا هو الحق والحق ما قالوا فاما ان قبل هذه القسمة غير حاصرة لاحتمال ان يكون المفهوم بحيث اذا التفت اليه من حيث المفهومية العشرة يجب له الوجود والعدم او يمتنع له الوجود والعدم او يمتنع له الوجود او العدم لا يوجد هذه القسمة دائرة بين النفي والاثبات فكيف لا يكون حاصرة لانا نقول ان اريد بقولك فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود اعم من ان يجب له مع ذلك العدم ايضا او لا فعلى الاول لا يخرج هذا القسم عن قسمي الواجب وما يجب له الطرفان معا فلا يصح قولك فالاول هو الواجب بذاته وان اريد بقولك فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود فقط فان اريد بقولك فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود اعم من ان يمتنع له مع ذلك العدم ايضا او لا فعلى الاول لا يخرج هذا القسم عن امرين الممتنع وما يمتنع له الطرفان فلا يصح قولك والثاني هو الممتنع بذاته وان اريد انه يمتنع له الوجود فقط فيدخل ممتنع الطرفين في هذا القسم الثالث فلا يصح قولك والثالث هو الممكن بذاته وبالجملة المفهوم اما ان لا يقتضي لذاته شيئا من طرفي الوجود والعدم او يقتضيهما معا او يقتضي اللاوجود واللاعدم معا او يقتضي الوجود دون العدم او يقتضي العدم دون الوجود فلما كان مقتضى اللاوجود واللاعدم ليس مقتضى الوجود والعدم فالاثنان او بعبارة اخرى ظهر هذه قسمة بالقياس الى الوجود الخارجي وما يجب له الوجود والعدم يمتنع وجوده في الخارج لذاته لامتناع اجتماع النقيضين فهذا القسم داخل في الممتنع اذ لا نعني بالممتنع سوى ذلك فالحاصل ان هذا القسم ان كان محتملا فادعى الرائي لكن العقل يجزم بامتناع وجوده عند ملاحظة مفهومه من غير نظر الى امر خارج فمثل هذا الاحتمال لا يقدح في كون الحصر عقليا ولو فرض احتياجه الى تنبيه استدلالي فلا ريب في كونه مقطوعا به وبذلك يتم المقصود فان قيل كون الواجب بحيث يجب له الوجود وما يقتضي وجوده على ما خرج من القسمة ينافي كون الوجود عين ذاته تعالى وهو مذهب الحكماء وجمهور المحققين لاستحالة كون الشيء مقتضيا للغير وعاصلا لنفسه سواء كان بالوجود او لا لانا نراد ما يجب له بثبوت الوجود بالحمل الاشتقاقي او ما يقتضي الوجود كذا واجبا بحيث له هذا المحمول المشتق ومفهوم هذا المشتق يجب العرف ان يثبت له مبدأ الاشتقاق اعم من ان يكون ثبوتا به او بكونه نفس المبدأ اذا كان ذاتيا كالوجود او ذاته ان كان مبدأ ذاته بمعنى ان الوجود ثابت له عرفا بمعنى كونه غير مسلوب عنه بالعرف فان الامر هنا مبني على ما يسبق في بادئ الرأي من ان الموجود اما ان يقتضي ذاته الوجود

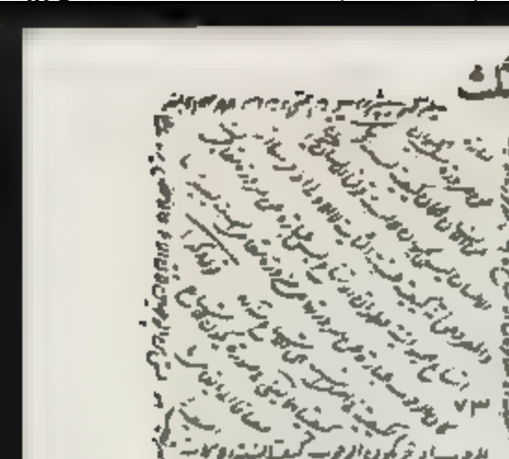
المسئلة التاسعة عشر



كاقتضاء الممكنة لوازمها او لازم ما ذكر الى الغير السابع بظهران حقيقة القسم ان الموجود
اما بين الوجود او لا وان سالبة عن الوجود لا يمكن انفكاكها اياه لا يمكن انفكاكها بدلا عن قولنا بكون
القسم حقيقيه يعني اذا اخذ هذه الثلاثة قضية لا يمكن انفكاك احدها عن الاخر منها كان يصير الواجب
لذاته ممكنا لذاته وبالعكس او ممتنعا لذاته وبالعكس او يصير الممكن لذاته ممتنعا لذاته وبالعكس وذلك لامتناع
ان يرول ما يجب لذات شيء بغير الذات بالضرورة وقد يوجد ولا وان اي الوجود والامتناع بالغير
الغيران بكون كل واحد منهما مستفادا من الغير ولا يكون ثابتا بحسب الذات مع قطع النظر عن الغير وح
يكون القسم بينهما مانعة الجمع اي ان المفهوم منهم لا يستلزم اجتماعهما في مفهوم واحد اجتماع الوجود
والعدم بيد ون الحلو لان المفهوم الواحد يجوز خلوه عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير معا اذا كان
واجبا بالذات او ممتنعا بالذات يمكن انفكاكهما بدلا من قولنا القسم بينهما مانعة الجمع وذلك لان الواجب
بالغير قد يجعل علة فيصير ممتنعا بالغير الذي هو عدم علته وح لم يمتنع بالغير قد يوجد علته فيكون واجبا بالغير
ومانعة الخلو بين الثلاثة عطف على مانعة الجمع اي اذا اخذ الاولان باعتبار الغير يكون القسم بينهما وبين
الثالث الذي هو الامكان الذاتي مانعة الخلو لكن الممكنات التي هي اخص من المفهوم اما لا امكان لازم
للممكن مع امتناع خلوه عن احدهما بين لان لازم الحال عن وجود علة او عدمها وليس بين الثلاثة منع الجمع
لاجتماع الامكان الذاتي مع كل واحد من الغيرين فذكر قيل هذه القسمة المشتملة على الشق الملفقة فيصير
حاصل التقسيم على الترديد كما هو اللازم من وصفها بمنع الخلو مع قولنا في الممكنات اذ لو كان المراد التقسيم لقلنا
في الممكن ان تقسيم للمفهوم لا للافراد والشايع هو تقسيم الكلي بين بحسب الكل بين الاجزاء لا بق فيكون
ترديد الشق بين نفسه وغيره لانه معلوم هذا ان يريد بالمهملات المعروفة للامكان في الواقع لا الماخوذ
بعنوان الامكان وعلى هذا ايضا لا يجوز التقسيم لان الحكم الشايع كون القسم اخص مطلقا من المقسم وغير
الامر ليس كذلك الوجوب والامتناع في امر العمدة واذا اختلفا في السلب الايجاب كان احدهما ضرورة
الايجاب والاخر ضرورة السلب كل منهما يصدق على الاخر ان تقابلا بالاضافة البتة يعني اذا كان ما اضيف
البه الوجوب والامتناع امرين متقابلين كالوجود والعدم يصدق كل منهما على الاخر اي ما يشتق من احدهما
على ما يشتق من الاخر فيقال واجب الوجود ممتنع العدم وبالعكس وكذا واجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس
وما حمل احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود امتناع العدم فليس بصحيح الا بتاويل الا ان
احدهما كيفية لنسبة الوجود الى الماهية والاخر لنسبة العدم اليها وهما متباينان فلذا كيفما كان فانه قيل
الكيفيتان هما الوجوب والامتناع المطلقان لا المتبدان والمراد هو الاول فالمفهومان لا المطلقين هو جوب
الوجود وامتناع العدم اخوذين مع الاضافة لا ما اضيفا البهما خارجا كونهما وصفين للمعروض حقيقة فانه
فانا اذا قلنا الكرام اضافا بها ظاهرا ولم يقل هذا احد ليس بصحيح لان الاكرام وصف الاضافة والاضافة
وصف الاولى وهما متغايران واجب الوجود عبارة عن ضرورة نسبة الحمول الى الموضوع والامتناع عبارة
عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة فاذا اضيف الامتناع الى ما يقابل ما اضيف اليه الوجوب كان الامتناع عبارة
عن ضرورة ما يقابل مقابل ما اضيف اليه الوجوب ومقابل مقابل نسبة هي تلك النسبة وكان الامتناع
عبارة عن ضرورة نسبة كان الوجوب عبارة عن ضرورتها فكان الامتناع عين الوجوب فلنا ان نريد



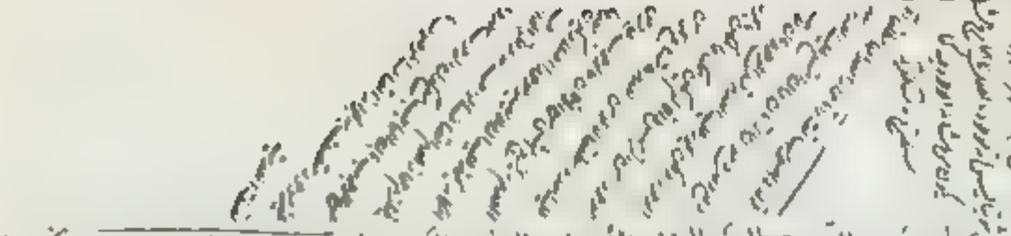




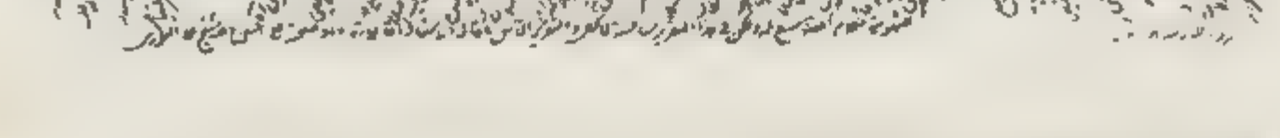
المسئلة العشرون والمقالة الثالث

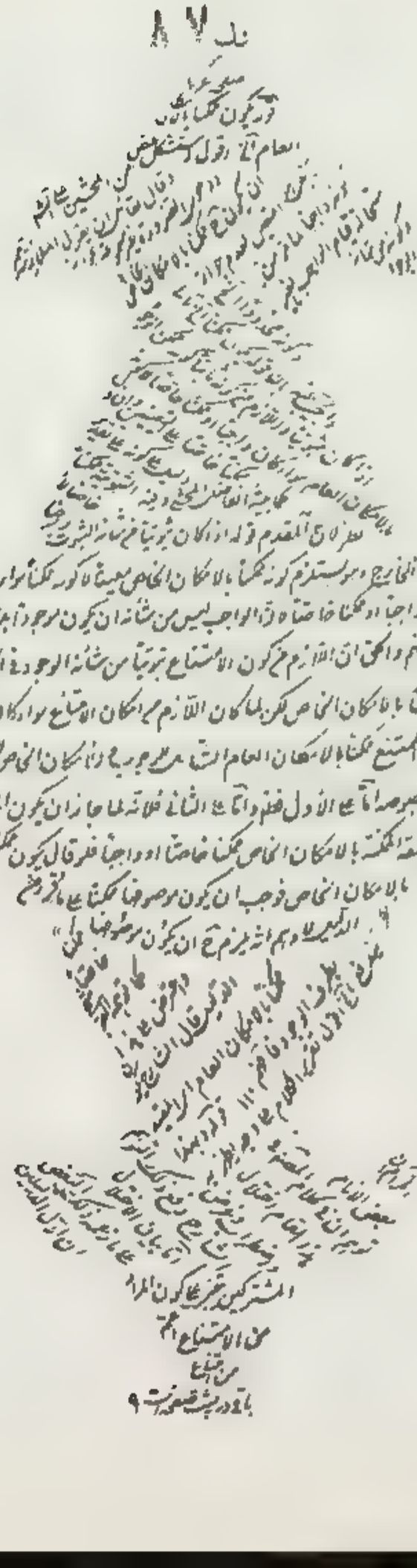
الامور المتسلسل واليه اشار بقوله واستحالة التسلسل فانه قيل يجوز ان يكون الوجوب العارض لذات
الواجب مثلا ثبوتيا موجودا في الاعيان والوجوب العارض لهذا الوجوب عدميا فلا يلزم التسلسل
وايضا يجوز ان يكون وجوب الوجوب مثلا عينية فالجواب عن الاول امتناع من امتناع لخلو الطبيعة
الواحدة بالذات عن متعدد وعن الثاني ان جواز كون الشيء نعتا لنفسه انما هو على تقدير قيام مدلول ذلك النعت
الواجب تعالى على تقدير كونه قائما بغيره كما في وجود الوجوب مثلا الذي هو كيفية
النسبة فلا يصح كونها نفس ذات الموصوف وهذا الوجه يدل على استحالة العينية مجموع الثلاثة لا البعض
دون البعض اذ يجوز ان يكون الوجوب مثلا عينيا والامكان اعتباريا ويكون ايضا مغايرا لجهة الوجوب
بالوجود بالامكان فلا يلزم التسلسل ولو حمل على ما يطابق مذاهب الملوبيات من ان كل ما تكرر موصوفا
اي مرة يوجد منه موصوف مذلك النوع كالوحدة والعدد والحدوث والبقاء واللزوم ونحو ذلك يجب ان
يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل يمتنع اجراء ذلك في الوجوب ايضا بحيث لا يرجع الى الوجه المحض
الذي واما الوجوب المخصص بواحد احد المختص بالوجود فما اشار اليه بقوله ولو كان الوجوب ثبوتيا
لزم امكان الواجب بان الملازمة ان الوجوب صفة عرضية لان كيفية النسب كما مر والصفة العرضية مغايرة
للموصوف بها الذي هو موضوعها والمغايرة للغير ممكن والواجب انما يجب به فهو من حيث هو واجب
معلل بالوجوب الذي هو ممكن فهو اولى بان يكون ممكنا لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن فان قيل
امكان صفة الوجوب نفسه لنسلم لجواز ان يقال انما يلزم امكان الواجب من حيث هو واجب المسلم
لجواز زواله لو كان مستلزما لجواز انعدامها بعد الوجود وليس كذلك لجواز امتناع الممكن عن الانعدام بعد
الوجود كما في الزمان واما جواز انعدامها لم فلا يستلزم ذلك لجواز اتصاف الموصوف بالصفة العدمية وانما
كون الواجب حيث هو واجب ممكنا غير محال لان امكان الشيء من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذلك
الشيء ولا يلزم من ذلك جواز زوال الوجوب عن الذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن ملزوم الوجوب هي الذات التي
يمتنع زوالها وهو ممنوع فيمتنع زوال الوجوب عن الذات مع كونه ممكنا بسبب امتناع زوال العلة التي هي الذات نفسها
اما الجواب عن الاول فهو ان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية ولا شك ان الامور العينية اذا
كانت معللة لا يمكن ايضا حلول الموجود بها واما الجواب عن الثاني فهو ان علة الوجوب لو كانت هي الذات
لزم تقدمها على الوجوب بالوجود والوجوب كما هو شان العلة فيلزم ان يكون للواجب وجوب اخر وتقدم الذات
على نفسها كذلك ما يصح اما الثاني فظاهر واجتماع المثلين وان لا يكون الوجوب المتاخر وجوبا يلزم
يكون الواجب واجبا بالاخر وايضا ننقل الكلام الى ذلك الوجوب ويلزم التسلسل فان قيل الوجوب ممكن لا محالة
سواء كان عينيا او اعتباريا فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون الواجب محتاجا اليه ويلزم امكانه
بالطريق الاول قلنا اذا كان الوجوب اعتباريا انتزاعيا ويكون منشا انتزاعه ان الواجب من حيث هو
الامن حيث شيء اخر حتى يكون مناط الحكم بالواجبية هو نفس الذات بذاتها لا المفهوم المنتزع كما في سائر الامور
حيث يكون مناط الحكم بها نفسها هو مناط الانتزاع فيكون واجبية الواجب بذاتها لا بامر زائد عليه ولا
يلزم الامكان فيظهر ولا يمكن ان يقال على تقدير عينية الوجوب نعم يكون واجبية الواجب بذاتها
لا بالوجوب كما توهمه شارح المقاصد لان مناط الاتصاف بالصفة العينية انما يكون قيام الصفة

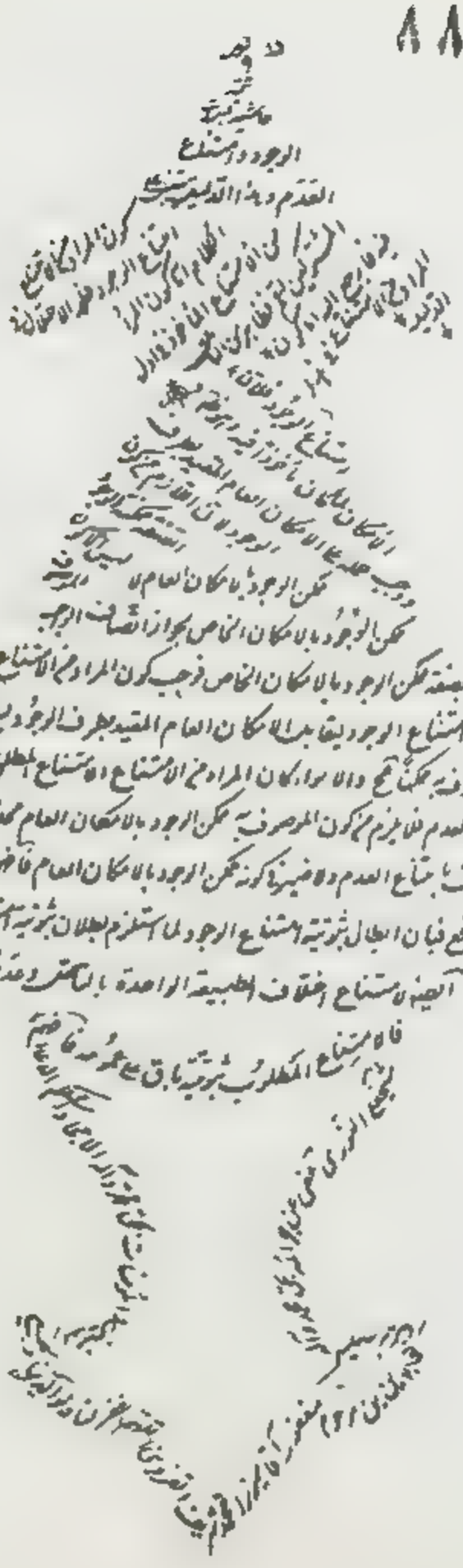
المسئلة العشرون في إثبات الواجب الثالث



بالموصوف بالضرورة والوجه المحقق الامتناع ما اشار اليه بقوله ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان
[illegible] ان الامتناع اذا كان ثبوتيا فمن حيث الوجود المجامع يكون ممكنا بامكان العام بالضرورة وهو
صفة لازمة فيعتبر للموصوفها فيجب ان يكون موصوفها ممكنا كذلك بالضرورة والموصوف بالامتناع
الصفاتي هو الامتناع الذاتي اعني به الممتنع فيلزم امكان الممتنع هذا خلف فبطل بطل ثبوتية امتناع الوجود
ويلزم منه بطلان ثبوتية امتناع العدم لان الامتناع كما اشرنا اليه سابقا اول المشتركين معنى واحد بعينه
قادة الى الوجود واخرى الى العدم والمعنى الواحد اذا دل ثبوتية يعتبر قرار مطل ثبوتية لجميع الامتناع كون
المعنى لو احد تعقلا وعينا اصلا وبديهة ما تقرر من ان كلا المتضادين يضطرا ان اولا المشتركين في كون
المراد من الامتناع اعم من ابتناء الوجود وامتناع العدم وهذا دليل لاحد الامكان بمعنى وجود حكم على
الامكان العام بمعنى على كون المراد امتناع الوجود ليقابل الامكان العام المقابل بطرفي الوجود والعدم لان
ابطال ثبوتية امتناع الوجود لما استلزم بطلان ثبوتية امتناع العدم اعني الامتناع المطلق ابطال ثبوتية
بان على عمومه وقيل المراد المذكور ولم يكتف بمجرد الوجود مع كونه احضر بان بقي لو كان الامتناع ثبوتيا لزم
وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة فلا يراد بكون الامتناع وجوديا ليس كونه موجودا
لفعل الخارج بل هو من شان الوجود العيني وهو قابل للارادة ممنوع ان اراد وجود الممتنع بالامكان بمعنى كون
الاطول وان تمسك بان الاضداد بالصفة الثبوتية يستدعي وجود الموصوف لم يكن هذا الوجه اخصارا للاول
بل صار دليلا برأسه فتدبر والوجه المحقق بالامكان ما اشار اليه بقوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم
ترجيح سابق وجود كل ممكن على امكانه لان الامكان ح تكون صفة ثبوتية فتشارحوص وجود موصوفها با
لضرورة مع ان الامكان سابق على الوجود لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره وقد يستعمل هذا الوصف
في الوجوب ثم بقي الوجوب سابق على الوجود بالذات لان ايجاب شيء لوجوده يستتبع وجوده عقلا ولذلك
صح ان يقال فلان واجب الوجود فيجب ان تكون الصفة الثبوتية ليتحقق ان يسبق على وجود موصوفها فيستحيل كون
الوجوب ثبوتيا واعلم انه لا حاجة في هذا الوجه سوى استعمال الامكان والوجوب الى بيان التقدم
بل يكفي امتناع التاخر بقي لاشبهة في ان الامكان والوجوب يمتنع تاخرهما عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية
يجب تاخرها عن وجود موصوفها وهذا مطرد في كل صفة ثبوتية يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها
كالحدوث والوجود والدائية والعرضية ونظائرها ولذلك جعل صاحب التلويحات قانونا فقال كل
ما لا يجب للصفات تاخره عن وجود الموصوف يجب ان يكون لعتبارها والفرق بين نفي الامكان بالامكان
المنفي لا يستلزم ثبوتا اي ثبوت الامكان اشارة الى الجواب عما تمسك به الذاهب الى كون الامكان ثبوتيا وهو
انه لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي والتالي باطل لانا نفرق بين الامكان
ونعتبره بالضرورة وايضا انا لم نكن نتصور فرقا لم يكن بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له فرق فيلزم ان لا
يكون الممكن ممكنا هذا خلف الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا كان منفيا فلا يكون بين نفي الامكان و
الامكان فرق اذ الاعدام لا تتمايز وتقرير الجواب انا لا نسلم الملازمة قوله ان الفرق بين نفي الامكان و
الامكان على تقدير كونه منفيا ممنوع فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان العدمي وهو نفي الامكان
هو نفي ذلك الامكان العدمي وفرق بين الشيء العدمي وبين رفع الشيء العدمي كما ان فرقا بين الامر الوجودي

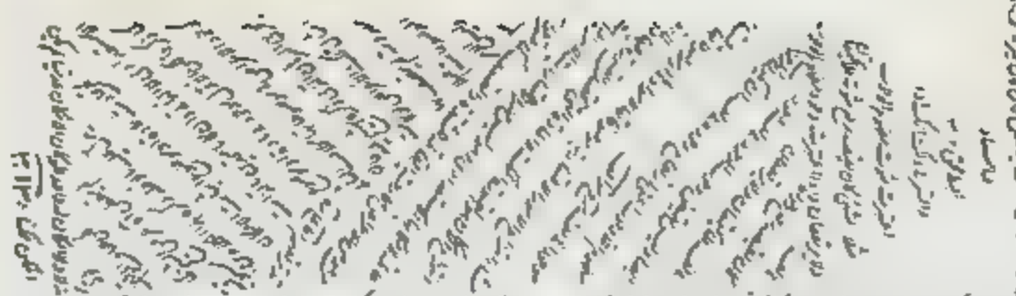






وبين رفع امر الوجود ضرورة ان الشئ وما يقتضيه شئان سواء كان الشئ عدميا او وجوديا فانهما متمايزان قطعا قوله الاعدام لا تتمايز قلنا م كما مر وقال الشارح القديم لفظ المنفي بعد لفظ الامكان زائد لعدم وقوعه في الباقي فان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض الثاني لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على ذي خبر بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثنا نقيض الثاني صادقا عند على تقدير ان يكون ثبوت الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي هلا يلزم نقيض المقدم الذي هو مطلوبنا لكن لو حذف المنفي عن الامكان ويكون اللازم لنقيض مدعى الخصم هو عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان لصدق استثنا نقيض الثاني على زعمه فيصدق نقيض المقدم الذي هو المدعى وقال المحقق الشريف قد يجعل التعميم صدق استثنا نقيض الثاني عنده بان وصف الامكان بالمنفي ليس بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض فكانه قال لو لم يكن الامكان ثابتا مل منفيا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان الذي فرضنا منفيا لكن الفرق ثابت في الواقع فلا يكون فرض كونه منفيا مطابقا للواقع مفيدا وصف المنفي فرضا انها الملازمة لا تتم بهذا الفرض اندفع هو بعضهم تحت الاعدام التي لا تتمايز فيها هذا ان قيل يمكن ان يعترض الدليل هكذا لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي كان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم تمايز الاعدام قال في مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له اذ المقدر عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فانا نحقق الاول ونمنع الامكان المنفي نحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن لا امكان له ثبوتيا فرع لا يكون لفظ المنفي مستدركا ويقرر الجواب انا نمنع المقدم وما ذكرت به غير مسلم بل المحقق يقتضيه هو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي قلنا بعيد جعل كلام المصنف جوابا اما تجهز فلان الملازمة التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم الفرق والثبوت لا بين الفرق والثبوت وكلام المتم يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت وهو غير الملازمة التي ادعاها المستدل واما جوابا فلان كلام المتم صريح في منع الملازمة وهذا الجواب منع لاستثنا عين المقدم فبين هذا من الذي ادعاه اصل ان المتم انما للاستدلال وجواب عنه مكلام لا يوافق تقرير هذا الاستدلال ولا تقرير هذا الجواب انا نحقق الذي ادعاه والظاهر مقصود هذا القايل ان مراد المتم ان المحقق يقتضي العدم وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منافيا للملازمة بل منع الثبوت المقدر وهو لا يحقق يقتضيه لا انه زاد عليه انه لا يستلزم منافي الخصم حتى يرد عليه ان هذه العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهرة بل صريحها ان مجرد الفرق لا يستلزم الثبوت والظاهر على هذا التوجيه ان بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم ثبوت هذا فان قلت قد تمسك الشيخ في الشفا بهذا الدليل على ان الامكان معنى موجود حيث قال بعد بيان ان كل حادث مسبوق بمادة او موضوع بهذه العبارة كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد الخ ان يوجد لا يوجد الممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده فالامكان وجوده من ان يكون معنى معقولا ما او معنى موجودا وحينئذ ان يكون معنى معقولا ما والا لم يسبقه امكان وجوده الى آخر ما قال وهذا يبعد عدم الفرق بين امكانه لا والا امكان له فكيف ذلك قلت ليس غرض الشيخ من كون الامكان معنى موجودا ان الامكان صفة وجودية اي موجودة في الخارج بنفسها بل غرضه

المسئلة الحادية عشر

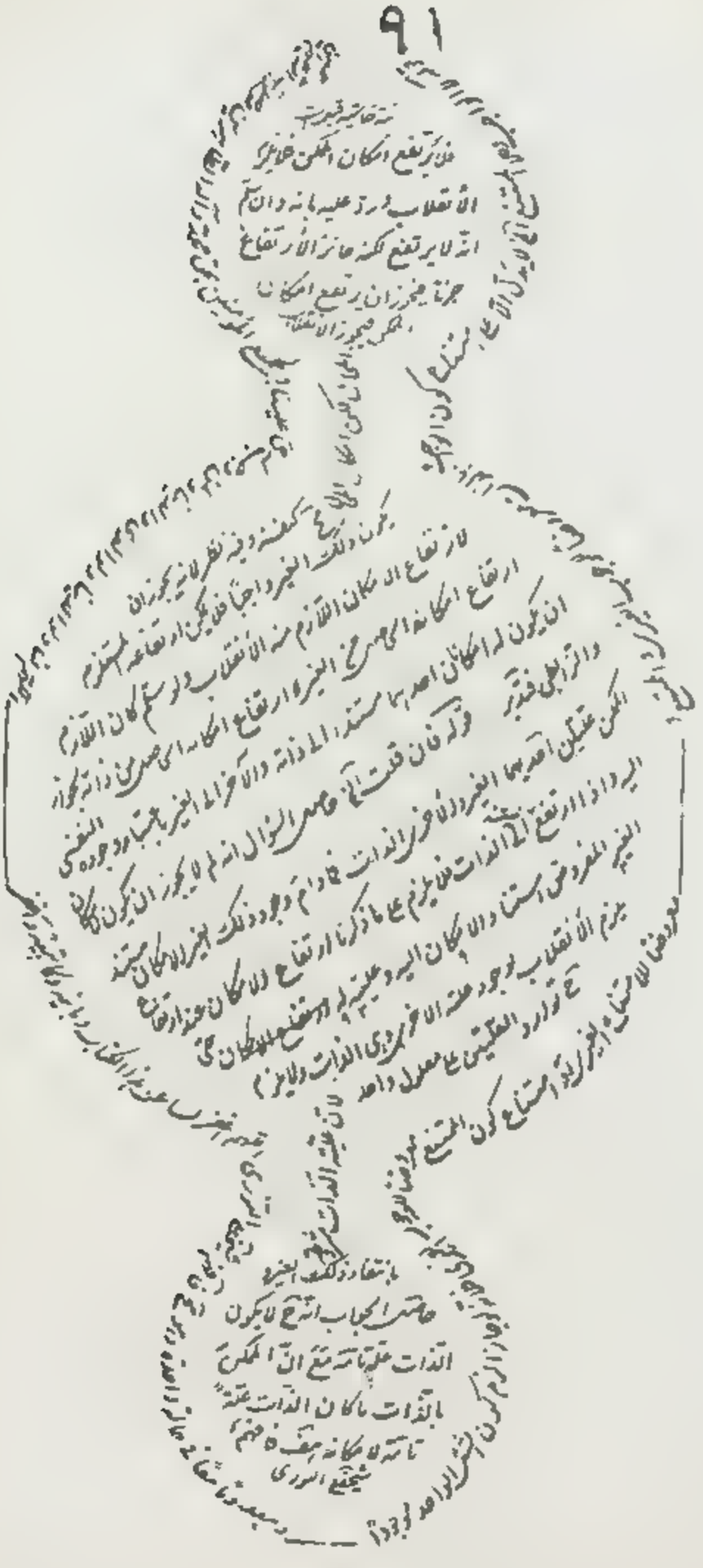


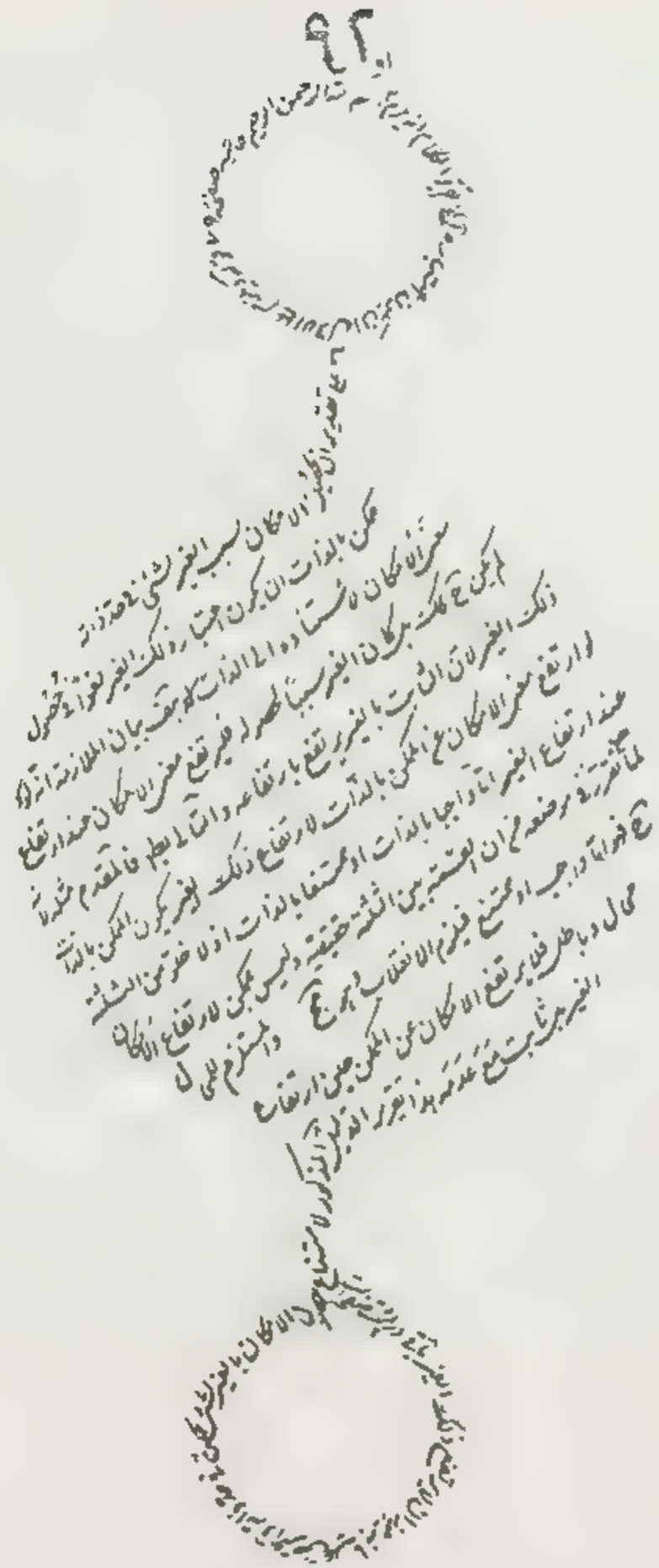
امر مغنى موجود اى له منشأ انتزاع في الوجود الخارجي هو مادة للحادث او موضوع له وظاهر انه لو لم يكن له منشأ انتزاع في الخارج لم يكن في نفس الامر فلا يمكن ان يتصف بشيء في نفس الامر بالامور الاعتبارية هو مظاهر مقدمة في نفس الامر كما سياتي في الكتاب اذا لم يكن الشيء متصفا به في نفس الامر لم يكن ممكنا في نفس الامر فهو معنى كونه لا امكان له لكن صاحب المواقف ذكر في هذا الوجه الاول الشيخ الاشعري كون الامكان صفة ثبوتية بالمعنى المراد في محل النزاع وقد اتى خبط عظيم منه واعلم ان اللحاظ العقلي اعني الذاهب بثوبه الاربعة والامكان لا الامتناع ازلم يدع احد امتناعا بعضها امتنع بالوجود وبعضها ممتنع الوجود في ذاته فالمخصص بالوجود فهو امر لو كان هو ممكنا لكان العدم ممتنعا للوجود لان الوجود عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم منافي للوجود فيحتمل ان يقتضيه الجواب بان الوجود عدم لكونه امتناعا لاعدم والاقتضاء لا يقتضيه ولا استحالة ان يكون مفهوم منه في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود مثلا عن امر معدوم في الخارج هو الذي يجري عليه الوجود وليس بموجود في الخارج انما المحال هو ان يكون العدم اقتضاء للوجود او يكون العدم مقتضيا له وليس كذلك وانما المغايرة بين الوجود والامكان موجودا اولا لانها لو كان عدميين لم يمكن ارتفاع النقيضين لان نقيضهما اعني اللاوجود واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع بل على المعدوم مطلقا مع القطع بان الوجود لا يصدق على المعدوم ولان كل واحد منهما وما جزؤه معدوم معدوم وكون النقيضين عدميين اعني العدميين هو معنى ارتفاعهما والجواب بانا لا نسلم امتناع كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعلو واللاعلو وما اشتهر من امتناع كون العدميين على تقدير التسليم فالمراد بالعدم هناك ما يكون السلب خلافا لمفهوم لا ما يكون معدوما كما فيما نحن فيه مما ذكر من ان ارتفاع النقيضين ثم بل معنى ارتفاع النقيضين في المغايرات هو ان لا يصدقا على شيء فلو لم يصدق الوجود واللاوجود متلازما على شيء بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاع النقيضين وليس معنا خلو النقيضين عن الوجود والثبوت في انفسهما انعم معنى ارتفاع النقيضين في القضايا هو ان لا يصدق القضيتان المتناقضتان في انفسهما ولا يثبت مدلولاهما بان يكذب مثلا قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كما يكذب النسبة من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات يكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في انفسها وثبوت مدلولها الثاني انهما لو كانا عدميين اعتباريين لا يتحقق طلب الاعجب العقل لزمان لا يكون الواجب اعتباريا ولا الممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وضم الوجود والامكان لان ما لا يتحقق له الا باعتبار العقل لا يقع وصفا للشيء الا باعتباره والالزم بطلان كون الواجب واجبا والممكن ممكنا سواء وجد العقل او لا وسواء وجد منها او لا والجواب النقض بالعدم والامتناع والحل بان اتصاف الذات بصفة في ظرف لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة على ما مر الا ترى ان ما منه كلا الصفة فانه غير محتاج الا الامكان بل هما في الوجوب اتم كما لا يخفى

المسئلة الثانية عشر

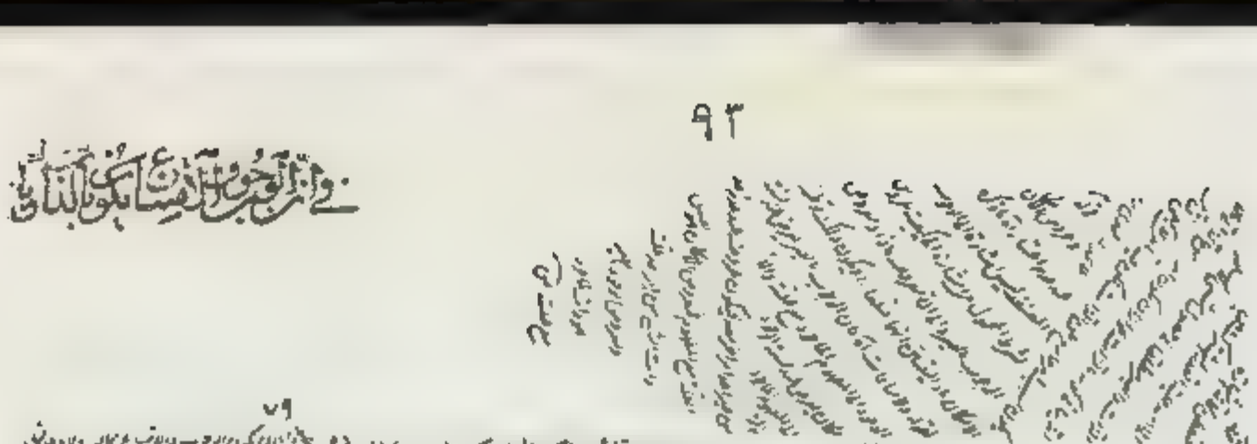
ح ان كلا الوجود والامتناع ينقسم الى ما بالذات والى ما بالغير بخلاف الامكان فانه يكون بالذات فقط فهذان حكمان اشار الى الاول منهما بقوله الوجود

ت ما يطلق ويقيد وكذا الامتناع ومعروضهما بالغير منهما ممكن فالوجود الذاتي وكذا الامتناع الذاتي هو الذي ليس الى الذات مع قطع النظر عن الغير والوجود الغيري وكذا الامتناع الغيري هو



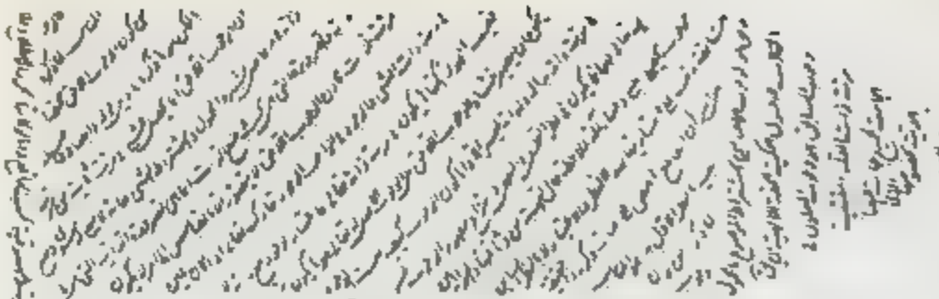


في ان الوجوب والامتناع يكونان بالذات



الذي حصل الذات بسبب الغير كما يحصل للممكن بالنظر الى وجوده عند وجوده لا يكون ذاته سببا للوجوب
ولا لعدمه فيعرض له الوجوب من وجوده عند الامتناع من عدمها فمعروض الغير يليس الا الممكن لا الواجب بالذات
ولا الممتنع بالذات لكون كل منهما سببا لما له من الوجوب او الامتناع فيوا ستند الوجوب او الامتناع مع كونه
مستندا الى الذات الى الغير بقي لزم توارد العلتين على معلول واحد هو ممنوع لما سيجيء واشار الى الثالث منهما
بقوله ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية بعد لو امكن ان يحصل لشيء ما امكان سبب الغير فاما
ان يكون في حد ذاته ممكنا بالذات واجبا بالذات وممتنعا بالذات ولا خلو من الثلاثة لما تقدم من ان
القسمة بين الثلاثة حقيقية فيلزم الانقلاب على الاخيرين فان قلت امتناع الانقلاب انما هو في الذاتي بان
ينقلب الوجوب بالذات مثلا الى الامكان بالذات وهذا الامكان الحاصل بالغير ليس امكانا بالذات فلا يمتنع
انقلاب الواجب بالذات والممتنع بالذات اليه قلت معنى الامكان بالذات هو ان لا يقتضي الذات الوجود ولا
العدم ويكون نسبتها اليهما على السواء فهذا المعنى سواء كان سبب الذات او سبب الغير يمتنع انقلاب الوجوب
او الامتناع الذاتيين اليه اذ معنى الوجوب الذاتي هو ان يقتضي الذات الوجود ومعنى الامتناع الذاتي
ان يقتضي الذات العدم فيمتنع انقلاب عدم اقتضاء احدهما الى اقتضاء احدهما وبالعكس فان قيل ما الفرق
بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير والامكان بالغير حيث لا يلزم من طرآن واحد من الاولين على
الممكن بالذات الانقلاب يلزم من طرآن الثالث على الواجب لذات او الممتنع بالذات لانقلاب قلنا الفرق
هو ان الامكان الذاتي هكذا اقتضاء الذات الوجود والعدم لا اقتضاء لعدمهما فلا يتأتى الوجوب بالغير
او الامتناع الغيري الذي هو اقتضاء الغير لاحدهما للذات بخلاف الوجوب والامتناع الذاتيين فان كل
اقتضاء الذات الوجود وابائها عن العدم والآخر اقتضاء الذات العدم وابائها عن الوجود فبتطارد انا اقتضاء
الغير لهما وابائها بالنظر الى الذات لان مساواتها بقتضى حوالي ذوات الكل منهما عن الذات مع اقتضاء الذات
اياه وابائها عن ذوات الكل وما بالذات لا يجوز زواله بالغير ويلزم على الاول ان يكون اعتبار الغير لعوائد
حصول معنى الامكان حيث فرض حصوله مع عدمها فان قلت لعل حصول الامكان للذات بالذات مشروط
بعدم انتفاء الغير فاذا وجد يكون حاصلا له بالغير ويكون من قبيل توارد العلتين على سبيل التعاقب وهو
جائز قلت فللغير عدم سواء كان وجودا لغير او انتفاء او العدم المشترك بينهما مثل العدم المشترك بين الذات
والغير بهذا المعنى الذي هو غير الذات بهذا لا يجدي في حصول الامكان للذات فلا يكون بالذات فتفطن
وح يمكن استنباط بطلان الاول والثاني لزوم توارد العلتين بما لا يخفى مما ظهر من قوله ومعروض ما بالغير
منه ممكن اما ممكن مع كونه معروضا للامكان الذاتي معروض للوجوب والامتناع الغيريين اراد ان
يشير الى حجة عروض كل منهما فقال وعروض الامكان عند عدم الوجوب والعدم بالنظر الى الماهية
وعلتها يعني عروض الامكان للماهية الممكنة انما هو من جهة كون الماهية مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود
او علته وعدمها وان كانت محالة معهما وقوله وعلتها اي علة الماهية لان علة الماهية علة لوجودها او لعدمها
وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية وعلتها يثبت لها بالغير اي الوجوب بالغير او
الامتناع بالغير بالنظر الى علة الماهية بفرض الوجوب والامتناع الذاتيين وبالنظر الى الماهية بفرض
الوجوب والامتناع اللاحقين فان الوجود مثلا اذا اعتبر مع الماهية يلحقها الوجوب اللاحق الذي هو

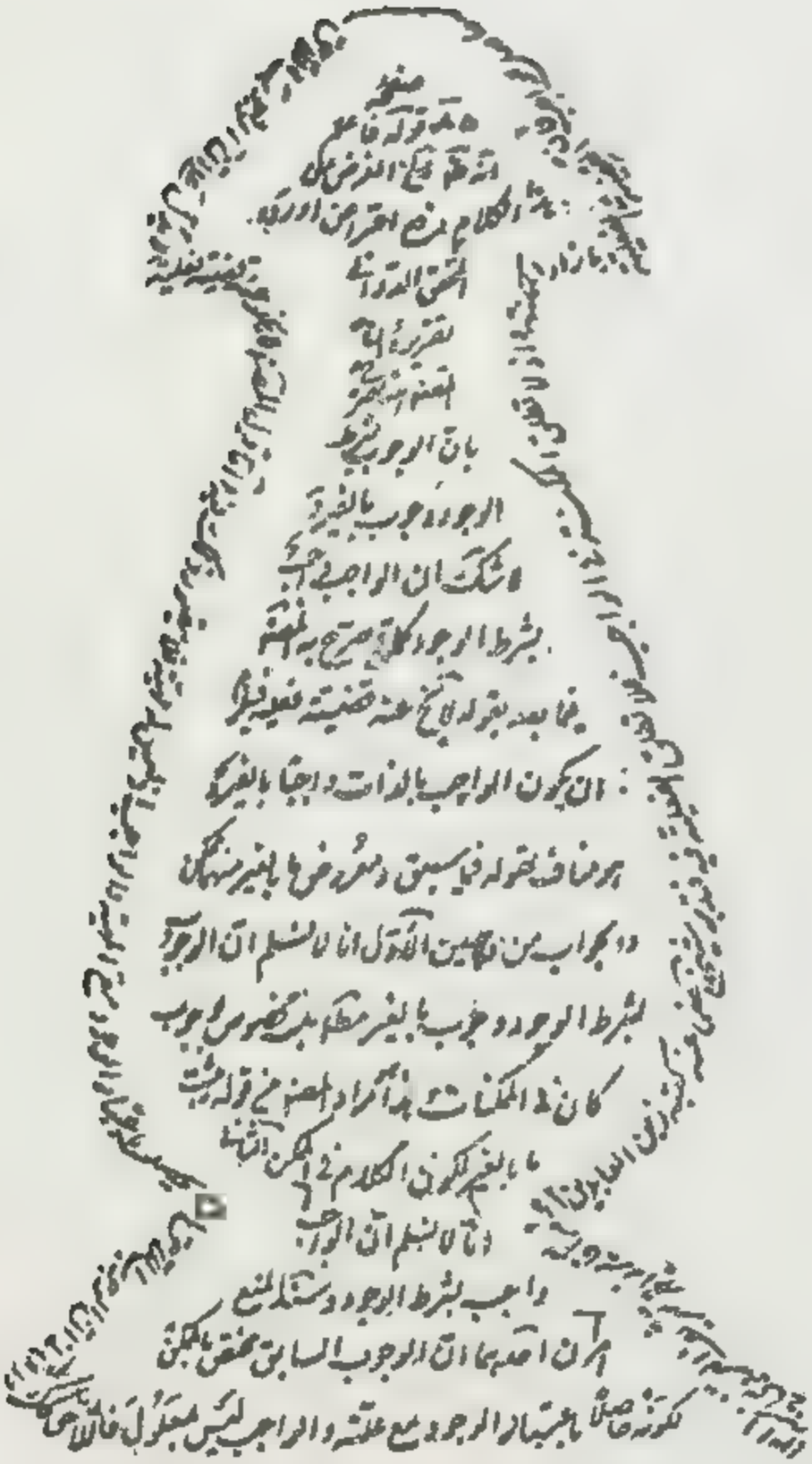
المسئلة الثانية والعشرون



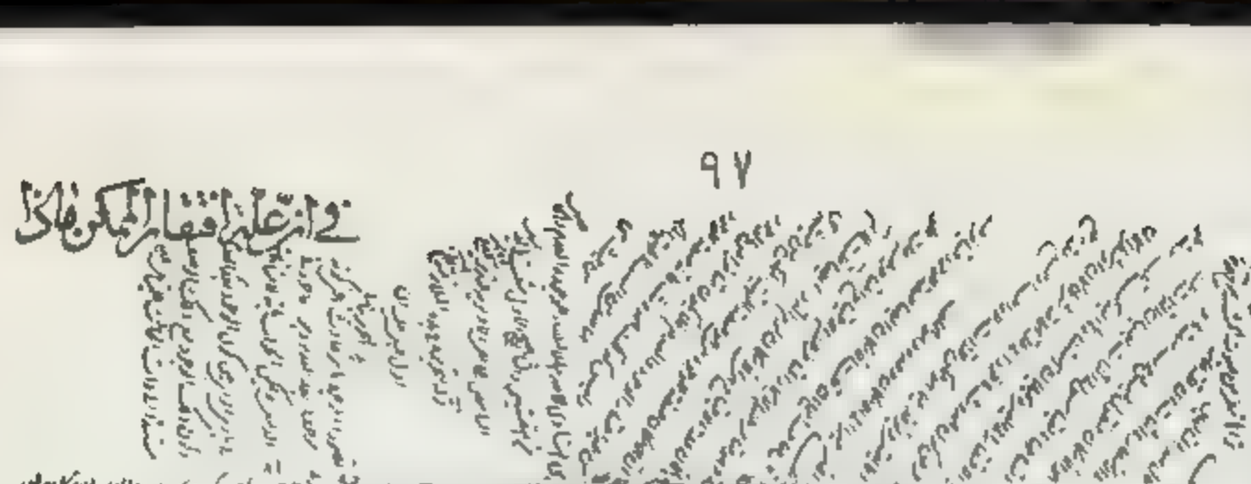
الوجوب بشرط المحمول واذا اعتبر مع علة الماهية بطل الماهية الوجوب السابق الذي هو المراد من قولهم الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد واعلم ان ثبوت الوجوب السابق مختص بالممكن لكونه خاصا بالاعتبار العقلي واما الوجوب اللاحق فانه انما يتم كلما ارتفع الوجوب السابق فلا يتصور فيه الوجوب السابق وايضا الوجوب باللاحق انما يحصل بعد انضمام الوجود الى الماهية وهو انما يتصور حيث يكون الوجود زائدا على الماهية خاصلا من غيرها فلا يتصور حيث يكون الوجود عين الماهية فعلى اعتبار الوجوب في الواجب بالذات الذي وجوده عين ماهيته كما سيتضح مع ذات الواجب لا يصير منشأ للوجوب اللاحق وقول المتكلم فيما بعد بالطبع وجوب لاحق لا يتم عينه فضيته فعلية لا يدل على كون الوجوب اللاحق متحققا في الواجب فان القضية الفعلية انما تكون باعتبار الممكنة فلا تطلق في الواجب لو سلم فالمراد ما يكون من الممكنات تكون الكلام هناك في الممكن وبهذا التحقيق يندفع ما اورده المحقق الدواني على المتن من انه مرجح ههنا بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير لا شك انه يشمل الواجب لذاته اذ الوجود مع الوجوب مرجح بذلك فيما بعد بقوله لا يخرجه عن قضيته فعلية فيلزم ان يكون الواجب لذاته واجبا بالغير وهو بناء على قوله ومعروض بالغير منها ممكن هذا وقوله ولا منافاة بين الامكان والوجوب بالغير اي بين الامكان الذاتي والوجوب او الامتناع الغيري تصريح بما علم التزاما من قوله ومعروض بالغير منها ممكن والغرض هو الاشارة الى دفع ما يتوهم من المنافاة ولو قال فلا منافاة بالفاء ليكون متفرعا على القول السابق ويكون المجموع مسوقا لبيان دفع ذلك التوهم لكان اولى وذلك ان الامكان كيفية النسبة بين الماهية والوجود وهو على تبيين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره فكان الامكان على قسمين امكان وجود الشيء في نفسه امكان وجوده لغيره وكان كل موجود في غيره موجودا امم من غير عكس اراد ان يشير الى ان كل ممكن الوجود في غيره ايهم ممكن الوجود امم من غير عكس فقال وكل ممكن لغيره اي الوجود للغير بالحلول فيه لا مم ذاتا على الاطلاق من غير عكس اي ليس كل ممكن ذاتا على الاطلاق ممكن الوجود بالحلول في غيره اما الاول فلان الوجود في غيره قيد الوجود المطلق فامكان الوجود لغيره لا يكون لمنع الوجود وهو ظاهر فلا الواجب الوجود لان الموجود في غيره محتاج البه بالضرورة فهو ممكن الوجود على الاطلاق واما الثاني فلان من الممكنات ما هو محل خير بالحلول وامتناع كل ممكن الوجود للغير على الاطلاق سواء كان بالحلول او لا فلا يجب ان يكون ممكن الوجود في نفسه كذلك بمعنى ان ثبوت الشيء لغيره لا يستلزم ثبوت الثابت في نفسه كالعين والجوهر فان ثبوت شيء لغيره لا يستلزم ثبوته في نفسه لان البثوت في نفسه اعم من ان يكون بعينه اي بعين ذلك الثابت كالموجودات الحالة والمحل الخارجية كالمحل لان الاعتبارية لا يتم لاحاجة الى تخصيص الوجود للغير بالحلول فيه نعم مبني على الامكان العام لئلا يلزم انفكاك الواجب الوجود عن ممكن الوجود والحمل على الغير وليس ممكن الوجود في نفسه لذاته بالاعتبار الخاص لانا نقول لحاجة الى التخصيص بما بعد لنفي الفكر كما لا يخفى

المسئلة الثانية والعشرون

ان علة افتقار الممكن الى العلة فاذا فقد اختلفوا فيه فذهب الحكماء والمحققون من متاخري المتكلمين الى انها الامكان والقدماء منهم الى انها الامكان مع الحدوث مطلقا او بعضها اي هو مع شرط الاحتياج وهو متدبر ذهب الحكماء كما صرح عليه بقوله وفي الاخذ الذهني الممكن موجود طلب العلة اي علة وجوده وان لم يتصور غير اي غير الامكان كالحدوث وغيره فتقرير هذه الحجة ان العقل



في ان علة افتقار الممكن هل هي الحدوث او الامكان



الى الامكان ثم يستمر ممكن يتساوى وجوده وعدمه والعقل اذا تردد ولم يلاحظ امرا آخر طلب لاحد طرفيه علة توجب الوجود
وذلك يخرجه بالبديهة بان احد المتساويين لا يمكن ان يترجح الا لمرجح وذلك المرجح هو المراد من العلة ههنا فان العلم
بالامكان يستلزم العلم بالافتقار كما هو شان العلم مع الملزوم فان قبل العلم بالملزوم مع قطع النظر عن اللازم
بمعلولها خرطها فلا يحصل الجزم بان الامكان علة للافتقار قلنا العلم بالملزوم يستلزم العلم بكل ما لا يعلم معه
على ان كون الامكان معلولا للافتقار ظاهر البطلان لا يذهب اليه وهم ولا يستلزم وجود العلم بمع
الخ بل مع العلم بصدوره عنها والعلم بالامكان وحده يستلزم العلم بالافتقار بخصوصه وقد يتصور
العقل وجود الحادث فلا يطلبها اى علة وجوده دليل لابطال المذهب القائلين بان الحدوث علة مستقلة
للافتقار ويقريره ان العقل قد يتصور الموجود من حيث هو حادث اى موجود تعدمه مرة وتاب بلا لحظ
ان عدمه السابق مثلا ولوجوده اللاحق نظر الى ذاته فلا يطلب علة لوجوده وذلك لانه لا يحرج ما
لعلة التامة ليتحيز وهذه الملاحظة كون الوجود ضروريا اذ عرضنا ولعدمه نظر الى ذاته وان كان ذلك
التجويز غير مطابق للواقع فالعلم بالحدوث فقط تخلف عنه العلم بالافتقار فليس كذلك لان العلم بالملزوم
يستلزم العلم باللازم وقد تكلف بجعل هذا الدليل مما لا يطابقه الخبرية والله يهديه ان المراد فلا يطلبها
من جهة العلم بالحدوث لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا فيتم ثم الحدوث كيفية الوجود فليس مما تتعلق
عليه بمراتب بحيث لا يطلب كون الحدوث له مدخل في علية الافتقار بل مقوما كان بالاستقلال او الجزئية
او بالشرطية بتقريرها ان الحدوث كيفية للوجود لا تعبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فتاخر عن
الوجود والمتاخر عن المحتاج الى العلة محتاج اليها فلو كان علة للحاجة او جزءا او شرطا
لتقدمه على نفسه بمراتب فان قيل الامكان ايضا كذلك لكون كيفية النسبة بين المهية والوجود متاخرا عن الوجود فلا يكون علة
للافتقار المستغنى عليه بمراتب قلنا الامكان انما هو كيفية النسبة بين المهية ومفهوم الوجود من حيث هو موجود
لا بين المهية والوجود الحاصل لها ولهذا يوصف المهية بالامكان قبل اتصافها بالوجود بخلاف الحدوث فانه
مسبوقية الوجود الحاصل للمهية بالعدم ولا شك انه متاخر عن الايجاد لتحققه ان بقي او وجد فحدوث وبذلك يتم
المقصود سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا او لا والجملة لا يتصف المهية بهذا الا بعد الوجود لا قبله فان قيل هذا
انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث هو العلة للحاجة ونستبعد ان يقول بهذا عاقل اما لو اراد ان علة الحاجة
كون المحدث لوجود لكان هذا قولا لان هذه الحيثية لا تتاخر عن الوجود اى هو من حيث هو موجود بل عن المهية
ومفهوم الوجود كما ان الامكان يجب قلنا انا فسر الحدوث بذلك لزم ان يكون الممكن المعتبر حال عدمه حادثا
بالامكان ممكنا وموقوفا بالضرورة ولا يقول بوجوب الاطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد فيه وليس
دليلا مستقلا ما مذهب مجد في اسقاط الاصطلاحي كما قالوا الجوهر هو الموجود لا في الموضوع ثم قالوا
ان المراد منه ما لا يقوم بالموضوع على ان يمكن ان يقال المراد هو الحدوث بالقوة فيندفع هذا
التوهم رب لا ما يقول معقول ضروري متاخر عن اطلاق الحادث على الممكن حال عدمه وليس ذلك الا
ان مرادهم من الحدوث هو الحدوث بالفعل كيف لو كان مرادهم ما ذكرت لوجد ذلك احيانا فانه كلامهم و
لوجد دائما ولا معنى للاصطلاح الجديد بعد ذلك وليس كذلك مما لا يخفى فاعلم ان هذه المسئلة
فرع على مسئلة حاجة الممكن وهي مبنية في الكتاب بعد عدة مسائل فكان الاولى ان تاخر عنها وقد قدم

المسئلة الثالثة والعشرون

فنحن شرحها العلامة المحقق مسئلة الحاجة هنا لكن عقب مسئلة علة الحاجة مع كونها واقعة فيما يتلو ايضا لعله سهو

المسئلة الثالثة والعشرون في نفي الاولوية الذاتية للبتة

قد عرفت ان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته وان لم يلزم من العدم فان الممكن الخارج منها هو ما لا يقتضي بذاته الوجود ولا العدم بحيث يكون واحد منهما ضروريا له ولا ينافي ذلك كونه اولى بالنظر الى ما ثم اولوية غير البالغة حد الضرورة فالحكم على ان وجود الممكن بقدره بالنظر الى ذاته على السواء ولا اولوية لاحدهما على الاخر وقبل الجزم اولى بالممكن منه اما الاولوية عند الحاجة في حصول العلة الى سببها فلان الحاجة في طرف الوجود انما هي الى تحقق جميعها فلا يتحقق صفة الوجوب اما الاول فلان الممكن كما يستند وجوده الى الوجود علته فيستند عدمه الى عدمها واما الثاني فلانه لا معنى لعدم المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وهذا لا يقتضي اولوية العدم الذاتية بمعنى ان يكون له مؤثر اقتضاء للعدم والحاصل ان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضي لها اولوية لذاتها وقبل اذا وجد المؤثر وعند الشرح كان الوجود اولى بالممكن من العدم وقبل اذا وجد العلة تام الوجود اولى من العدم والا فالعدم وفسادها ايضا ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وقبل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها ولا يخفى فساد ذلك فان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وبحيثية تلك الاشياء اقتضاء العدم والجاز غير قابلة للبقاء قال مشارح المقاصد الذي يقتضيه النظر الصائب ان اريد بالاولوية الوجوب او العدم ترجح بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لان المرجح يكون واجبا او ممتنعا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يمكن وقوع الطرف الاخر بمرجح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاولى الى عدم المرجح الخارجي ان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لعلة شروطه وموانعه كثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا اخطه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم الى حد الوقوع لزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه ثم قال واستدل الجمهور على امتناعه اي على امتناع المعنى الاخير بوجوه ثم نقل تلك الوجوه واجاب عنها باتيانها على هذا الوقوع فهي غير واردة على محل النزاع اقول هذا جعل بطلان الاولوية الكافية في الوقوع بديهيا غير قابل للنزاع وبطلان الاولوية الغير البالغة الى حد الوقوع محلا للنزاع والحال ان محل النزاع والمسئلة هو الاول لا الثاني فانهم جعلوه مقدمة لحاجة الممكن الى المؤثر واهتموا فيه غاية الاهتمام لئلا يلزم افساد ما بنوا اثبات الصانع كيف وانت الا عرفت ان الادلة على بطلان الاولوية الذاتية على هذا الوقوع ادلة على كون محل النزاع هو الاولوية الكافية في الوقوع نعم من قال باولوية العدم بالممكن منهم او بالاعراض السيالة ظاهر الكلام ان مراده من الاولوية هي الاولوية بالمعنى الاخير لا الاولوية الكافية واما ادعاه من كون بطلان الاولوية الكافية ضروريا فعلى تقدير التسليم ليس ضروريا جليا لا يقبل النزاع والحق ان استلزام الوقوع بلا سبب خارج لكون الواقع واجبا او ممتنعا غير ضروري فكذا الواجب مثلا ليس مجردا عما يستغني في الوجود عن الغير بل يستغني في مزيد الوجود عن الغير فظهر ان الدعوى قابلة للنزاع لكن الحق انها قريبة من الضروري كما اشار اليه المصنف بقوله ولا يتصور اولوية احد طرفي الممكن لذاته بحيث قال لا يتصور ولم يشر الى الاستدلال اذ انها غير معقولة وذلك لانا لو فرضنا ان للممكن اولوية ذاتية

بحيث كون الذات كافية فيها وفرضنا كون تلك الاولوية كافية في وقوع احد طرفيه يلزم اما ان لا يكون تلك الا
اولوية طرفي وجوبا ويلزم الانقلاب او امكان ان لا يكون ذاتية وح فكون الاولوية اولوية وذاتية غير منصوبة
الملازمة اذ لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاتها فاما ان يمكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا فهو
الطرف الراجح واجبا فيلزم الامر الاول وان امكن طريان الطرف الاخر فاما ان يجب فيلزم ترجح المرجوح بلا
وهو المطلوب من ترجح احد المتساويين بلا سبب وان لم يجب فان لم يصر ذلك الطرف اولى لم يكن السبب سببا وان
صار لزم ما لزم لو كانت ذات الممكن مقتضية للاولوية على سبيل الوجوب واما اذا كان اقتضاؤها على
سبيل الاولوية لا بقيد فلا اذ الخصم لا يسلم امتناع زوال ما يقتضيه الذات على سبيل الاولوية وهل النزاع الا في ان الممكن يجوز ان يقتضي اولوية احد طرفيه مع عدم امتناع الطرف الاخر ام لا واذا اريد امكان الطريان وقد
عدم نفس الامر لانا نطالبه في ذات الممكن فيرد انا لا نسلم امتناع طريان الطرف الاخر في نفس الامر بل نكتفي
الطرف الراجح واجبا ان الواجب انما يمتنع مقابله مطلقا لذات لا مع وجودها يجوز ان يكون طريان الطرف
المقابل ممكنا نظرا الى ذات الممكن وممتنعا نظرا الى الرجحان الذي اقتضته الذات فيكون الذات بواسطة
ذلك الرجحان بقضي الوجوب الواجب على ما خرج من القسمة فما يجب وجوده من غير التفات الى غيره فانه يجب
وجوده نظرا الى الغير الذي هو الرجحان لا يكون واجبا وايضا السبب انما يجعل مساويا لو كان واقعا
اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية السبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في نفسه
واحد ضرورة اختيارهما السبب في ذلك ح وح نقول مجازا لا يقع بغير المرجوح اصلا فلا
يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات الا بتوقف امكان زوال ما بالذات وهو
لا يتوقف ح لا يقال نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان تكون علة الممكن واجبة بالغير جاز ان تكون ممتنعة
بالذات كعدة الواجب بالنسبة الى عدة العقل الاول قلنا نختار الثاني ولا نسلم ان المراد امكان الطريان وعدم بالنظر
الى ذات الممكن ونقول ذات الممكن لمقتضى الاولوية على سبيل الوجوب حيث فرضنا ها كافية في اقتضاء
الاولوية فلا يجوز تخلف الرجحان عن الذات فانه لو جاز تخلفه عنها فاما بلا سبب فيلزم ترجح المرجوح بلا
سبب او بسبب فلعله هذا السبب في خلق ذلك الرجحان فلم يكن الذات كافية فيه هذا خلف ونختار ثانيا ان المراد
امكان الطريان وعدم بقطع النظر عن الاعتراض الاول وبالذات مع الرجحان المستند اليها اذ كانت
مقتضية لوجوب الوجود كانت مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنها ولا اعتبار بالوجوب لا هذا ولا يقدح
في ذلك اعتبارا بواسطة او لكانت مستندة اليها وعن الاعتراض الثاني بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا
كان ممكنا كان سببه كذلك سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب
فلا يكون الذات كافية فيها فان قيل فالاولوية المثبتة كما ذكرت هي الاولوية التي تكون الذات كافية فيها وتكون تلك
الاولوية كافية في وقوع الممكن وح فلقائل ان يقول يجوز ان يكون هيهنا اولوية لا يكون الذات كافية فيها
بل تحتاج في اقتضائها الى عدم سبب الطرف المرجوح او يكون الذات كافية فيها ولا يكون هي كافية في الوقوع
بل يحتاج الوقوع الى العدم المذكور ونعترض على اي التقديرين بان يكون الطرف الاولى هو الوجود وليس هناك

٨٣ قوله اذ الحصر ممنوع
لم لا يجوز
يكون قسم
ثالث
اولوية بين سببه
اولوية وكذا ... يستلزم
... الطرف ... الطرف
... الى ... الاولوية
... الطرف ... الطرف
... الاولوية ...
... الاولوية ...
... الاولوية ...

سبب للعدم فيوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فتنسد باب اثبات الصانع كما فرضتم الاولوية كافية
قلنا الذات اذا كانت غير كافية في الاولوية او الاولوية غير كافية في الوقوع لم يكن مبدأ فعلية الطرف الاولى من
الذات فوقوع الاولى ان كان هو الوجود يحتاج الى مرجح موجود بالفعل كما اذا لم يكن هناك اولوية اصلا فظهر
ايضا ان بعد نفي الاولوية الكافية يكون طرفا الممكن متساويين في الحاجة الى العلة ولا اثر لفرض الاولوية اذا
لم تكن كافية في اسناد الشاوي فثبت مذهب الجمهور من ان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته على السوا في الوقوع
والحاجة الى علة في الوقوع سوا فرض هناك اولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذات الممكن غير كافية في الوقوع او لا هذا تمام
اعلم ان سند المدقق ايضا لا اولوية الذاتية على ما هو هو انه كما ان الواجب الممتنع ما يجب الوجود او العدم
بالقياس الى نفسه لا فاقتضى ذاته وجود احدهما هو بعينه اختيار لممكن موجود ان الوجود الى والحق به بالنظر
الى ذاته من العدم في نفس الامر من غير ان يكون هناك علة وذاته شيا من الذات وهو لا يمكن ابطال هذا الاحتمال
بالدلائل المشتملة على حدث الاقتضا والعلية الا بعد ما يتبين ما هو الحق لها وحسب كون الذات كافية في الوقوع
او الاولوية كانت لوقوع نظرا الراجح سوا كان الكفاية على سبيل العلية او الاستحقاق فعنوان ان تتبع الطرف
الآخر نظرا الى ذات ذلك الطرف وهذا لا يعرض ما يطرأ عليها بوجه ان تخلو ما يحق الذات في تخلفه عن الذات في
تلك الحالة كيف لا يتخلف المقتضي عن المقتضى فيه لانها بحسب المقتضي اذا كان ذاتا فالاقتضا كان كافيا في
وقوع المقتضى والا فلا يتخلف انظار هو ان الحاصل من دون الاقتضا مما لا معنى له وقياسه على الواجب لئلا يصح
قال لوجوب في الواجب ليس لذاته فلذلك لا يمكن ان يكون هناك اقتضا وعلة وانما هيهات فلا يمكن كون الوجود
الاولى من ذات الممكن والا فيتعلل انفكاكه عنه فلا يكون اولى بل واجب كما لا يخفى

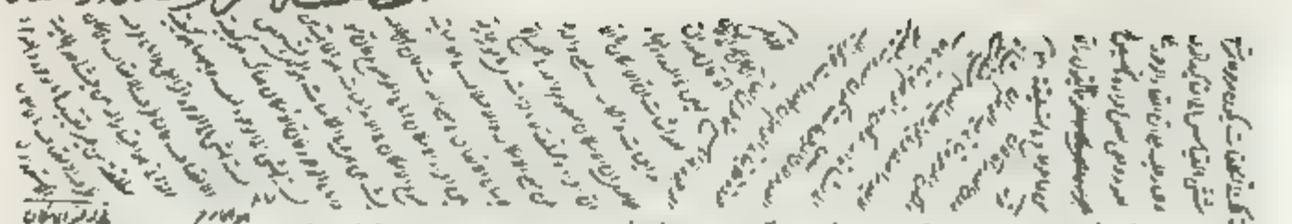
المسئلة الرابعة والعشرون

ان الممكن ما لم يجب وجوده من العلة لم يوجد كذا ما لم يجب عدمه من العلة لم يعدم
والبديهة شاهدة لهذا المعنى معقولة ولا يكفي مجرد تجويز العقل الاولوية الناشئة من العلة لها حتى يحكم ذات الممكن في
وقوع احد طرفيه اللذين هما الوجود والعدم بل ما لم يجب احدهما من العلة لم يقع وهذا اشارة الى ان الاولوية
الحاصلة بتجويز مقصورة لكونها ليست بكافية في الوقوع بخلاف الاولوية الذاتية فانها لم تكن مقصورة اعلم ان
الاولوية الحاصلة بتجويز متصورة فلانها لو فرضت في طرف وقوع الممكن بمجرد هذا لا يلزم الانفكاك لا زوالها بما
لذات فانه يجوز لو لم يمكن طرفا الطرف الاخر لم يلزم ان تكون الاولوية وجوبا اي وجوبا ذاتيا لم يلزم الانفكاك
الوجوب الغيري لا بما لا الامكان الذاتي كما مر وان امكن لم يلزم جواز انفكاكها بالذات بل زوالها بالغير بغير خروج
امتناع فساد ان ليس كافة فلما اشير اليه المتم بقوله لان نفرضها الا يحصل المقابل اي لان نفرض
الاولوية الحاصلة بتجويز احد الطرفين لا يجعل الطرف المقابل للاولى محالا يمتنع الوقوع والا لم يكن اولوية
هذا بعينه بل وجوبا بالغير فيمكن مع تلك الاولوية وقوع الطرف المقابل كما يمكن وقوع الطرف الاولى فالاولوية
مع تلك الاولوية واللااولوية مع اللاوقوع متساويان في الاولوية بعد اعتبار مع الذات في كلا الطرفين
فلا يتعين احدهما بما هما ما هية الممكن الاولى الوجود يمكن عدمه كما يمكن وجوده فلئن سلمنا ان الجزء الغير
وقوع الوجود يجب له الاولوية لما اخوذة مع الذات بل ذات حد ممكنة ويس بالمرجح والمرجح هو
بمرجح اخر غيرها نقلنا الكلام اليه فلا بد من الانتهاء الى موجب ما له مرجح يجب به وجود الممكن مثلا لا
يلزم التسلسل انا نقول مع جميع تلك المرجحات المتسلسلة الغير المتناهية امكان يجب وجود الممكن وهو

في ان الممكن ما لم يجب لم يوجد

المطلوب ولا فيلزم الترجح من غير مرجح فظهر ان الممكن ما لم يجب لم يمكن وقوعه وهو المطلوب قال المحقق الشريف وقد يمنع الاحتياج الى مرجح لم لا يكفي في وقوع الطرف الراجح وجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية وليس هذا بممتنع بديهة انما الممتنع بديهة وقوع احد المتساويين والمرجوح انتفى فيما قررناه خبر ليسقوط هذا المنع رأسا ثم قال فان قلت بقي العلة التي يقع بها الوجود لا بد ان يتعين الوجود بها الوجود اذ لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فنفرض معها الوجود في وقت والعدم في وقت اخر فاختصاص احدهما بالوقوع ان لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر يلزم ترجح احد المتساويين وان على الاخر يلزم الترجح واعترض عليه المحقق الدواني بان الممكن قد يكون وجوده وعدمه نظرا الى ذاته جائزا لا ما يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى فانه يجتمع ذلك مع كونه ممكنا في الزمانين وعلى تقدير تسليم ذلك يمكن ان يقال انه يمتنع بالنظر الى الرجحان الناشئ من العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع ذلك الوقت امتنع تخصيص بعضه بالوجود والاخر بالعدم من دون مرجح اخر اقول هذا وارد على ذلك التقرير لكن لو قررنا بانه لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فيمكن ان يقع مثل الوجود العدم في خصوص احدهما بالوقوع يحتاج الى مرجح اخر فلم يرد عليه ذلك واعلم ان هذا الدليل الثاني للاولوية الخارجية بنفي الاولوية الذاتية ايضا لو كانت متصورة كما لا يخفى وهو سابق وبالجملة وجوب اخر لا بد منه فنقيضه بعليته يعني ان كل ممكن فهو محفوف بوجوبين احدهما سابق على وجوده او عدمه وهو الوجوب المذكور اعني الذي بينا ان الممكن ما لم يجب وجوده او عدمه عن العلة لم يقع وثانيهما وجوب لاحق بعد حصول الوجود او العدم بالفعل وهو الذي بقولنا الوجوب لشرط المحمول او عدمه ولا يمكن ان ينفك عن هذا الوجوب فنقيضه فلنة فان كل شيء حال عليه حين اخر فهو واجب ثبوت هذا المحمول لشرط هذا المحمول بالضرورة فموضوع هذين الوجوبين ليس واحدا بالحقيقة بل موضوع الاول هو الممكن غير ماخوذ مع الوجود والعدم وموضوع الاخر الممكن ماخوذا معهما احدهما فهما متغايران ان قلت الوجود والممكن ان قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده وهو قبل وجوده معدوم فيكون ممتنعا بالغير ومن الامتناع بالغير والوجوب بالغير مع انهما كما يشهد اجب بان سبق الوجوب على الوجود بالذات لا بالزمان قلنا الوجوب لا في زمان الوجود والامتناع لا في زمان العدم فلا اجتماع فان قيل سبق الوجوب على الوجود بالذات ايضا غير معقول لانه اما ان يراد به احتياج الوجود الى الفاعل فهو ساقط لانها ليست متغايرين في الخارج لتصور توقف احدهما على الاخر فلو فرض فالوجوب يتوقف على الوجود لكونه صفة له متاخرة عنه في الذهن وهو ايضا ظاهر انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس اجيب بان المراد السبق بمعنى الاحتياج واعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها في العقل بحكم بتقدم ان ما لم يتحقق عليه الممكن لم يجب هو وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب بطل بانه لا وجوب بالنسبة الى العلة التامة والوجوب وكان مما يتوقف عليه الوجود كان خروجه من العلة التامة فيكون متقدما عليه لا متاخرا اجيب بان جزء العلة التامة يتوقف عليه المعلول له في الخارج لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى العلة التامة فقط هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجوب الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل المختار لان الوجوب بناء

المسئلة الخامسة والعشرون في الامكان الاستعدادي

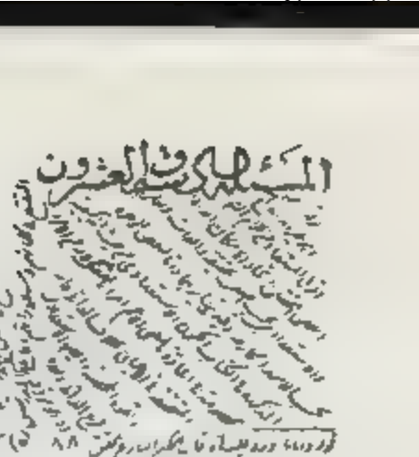


الوجود موجود تقيية فعلية لا يخرج عن الوجوب اللاحق مع انه لا يقاربه جواز العدم والمراد بالعدم قولنا جواز العدم اما عدم الوجود لكون الوهم المذكور مما يأتي في مباحث الوجود وقد لعدم اولان حال العدم يعرف بالمقايسة واما عدم المحل سواء كان وجودا او عدما فيكون قولنا ليس بلازم تاكيدا للمقارنة جواز العدم اي ليس وجوب الفعليات لانها لمهية الممكن فان وجوب الفعليات لا تحقق وجوبا بالغير وقد عرفت انه غير لازم وعلى الاول يكون تاسيسا لان الوجوب اعم من وجوب الوجود ومن مقارنة جواز العدم لوجود لا يلزم جواز العدم بالكلية هو لهم ويدل على الاول قوله ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص ان التمام والنقصان انما يطلقان فيما يطلق فيه الوجود ولم يتعارفوا اطلاقه على العدم ولذلك قالوا الوجود اما هو تمام او كمال الوجود او نقص الوجود والامكان منتزع من امكان الوجود للنقص في الوجود او الوجود الكمالي او الوجود التام وكل ممكن في حد الامكان موجود في القوة في ذاته وحينئذ موجود بالفعل والغرض من هذا الكلام تحقيق ما به الملائمة بين الامكان الذاتي والوجوب الغيري فليس

المسئلة الخامسة والعشرون في الامكان الاستعدادي

اعلم ان لفظ الامكان قد يطلق على معنى اخر غير المذكور وهو الشيء الذي لصيرورته شيئا اخر كمهية النطفة لصيرورتها انسانا او مهية الطفل لصيرورته كاتبا وهذا المعنى نسبته كنسبة الاول والى الشيء الثاني فيما لا عتبار الاول يقال له الاستعداد وفيما لا عتبار الثاني يقال له الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا يمكن ان يوجد في النطفة ولا يمكن ان يوجد في الماء ولو قيل ان النطفة يمكن ان تصير انسانا كان معنى ما ذكرناه وهذا يعني كون الانسان ممكنا ان يوجد في النطفة غير الامكان الذاتي للانسان فان معنى قولنا الانسان قد يتصور بتصور شرائطه متحققا وبعض موانعه مرتفعا وليس ذلك بمعتبر في الامكان الذاتي فالامكان الذاتي للانسان بالنسبة الى النطفة والمدة على السواء بخلاف الامكان الاستعدادي فان الامكان الاستعدادي انما هو مأخوذ مع تحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع فبقي ان لا يحتاج مفاهيم الكلي الى المعروضية والاستعداد اشارة الى الامكان الاستعدادي فان اريد نسبة الاستعداد الى المستعد لا الى المستعد بل الشدة والضعف لان تحقق بعض الشرائط وانتفاء بعض الموانع مما يختلف كثرة وقلة في امكان الانسانية للنطفة اشد من امكانها للعذاء واضعف من امكانها للمضغة وكذا الامكان الكتابة للطفل اشد من امكانها للصبي واضعف من امكانها للرضيع وهو صفة وجودية من شانها العدم بعد الوجود والوجود بعد العدم كما اشار اليه بقوله وبعدم اي بجدار كان موجودا اما بحصول الشيء بالفعل فاما بانتفاء الاستعداد وعروض الموانع وهو معدوم بعد ان كان معدوما بحدوث بعض الاستعداد وانتفاء بعض الموانع وقوله للمركبات اشارة الى ان كل ما له امكان الوجود في الجملة اما موجود واما عرضي يكون معدوما بعدم الملزوم بل المتعلق ايضا كالسكنة للسقف وكل ما دعي فيه الوجود بالمعنى الاعم مركب لوجود جنسه ما فلا يقدح في حصر الاستعداد على المركبات ثبوت الاستعداد في المفوسات بل في الصفة والاعراض هذا اذا كان المراد من قولنا المركبات ان الاستعداد استعداد لها اما اذا كان المراد ان محله ومعروضه المركبات كما قيل فلا اشكال الا ان يقال ان النفس موضوع للاعراض ومحل لاستعدادها مع حدوثها فتدبر في الجواب عن ذلك الى ما ذكرنا فليتفطن وما قيل من انه زاد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء قد زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له امكان

المسئلة السادسة والعشرون



مادة وكل ما ذكر معها كان المعلم سبطلة وورد سيأتي عناد مسئلة المعلم هو افتقار الحادث الى المادة
لا بل منشأ اثبات الامكان الاستعدادي عند المعلم كما لا يحتاج لذلك المادة لا
الى الاستعداد فلعله انما يحقق الاستعداد عند في بعض الحوادث وهو غير الامكان الذاتي لما مر ولكون
وجوده قائم بالمادة والضعف بخلاف الامكان الذاتي وايضا لا امكان الاستعداد قائم بجعل الممكن فانا نستعد
الصورة الانسانية تقوم بالنطفة بخلاف الامكان الذاتي

المسئلة السادسة والعشرون

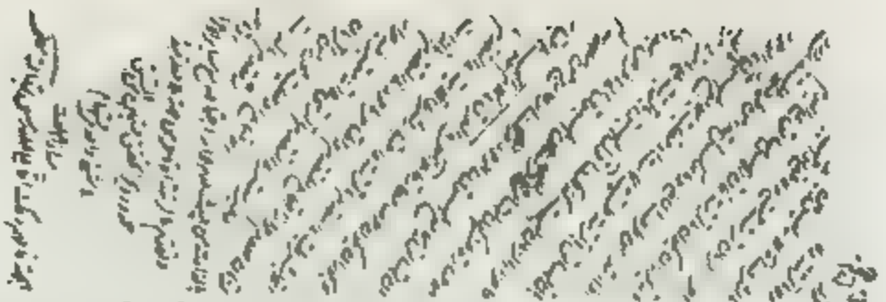
في تقسيم الوجود بحسب اقتضائه بالحدث والقدم فان المتصف بهما بالذات هو الوجود واما الموجود فباعتبار
وبما تعرض لهم ان حقيقة الحدوث والقدم عند الحكماء هو مسبوقية الوجود بالعدم كما هو المتبادر من لفظ الحدوث
عرفا وعدم مسبوقية شيء منهما بالآخر فالحادث الزماني هو مسبوقية وجود الممكن بعدمه المقابل
وهو العدم الذي يحصل للممكن من عدم علته التامة كان وجوده يحصل له من وجود علته التامة وبقي له العدم
الواقعي وقد يطلق له العدم الزماني بهذا المعنى ان يحصل في زمان لا انه لا يكون الا في زمان و
العدم الزماني ما يقابل بالاضافة عدم مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له لا مطلق والحادث الذاتي هو مسبوقية
الوجود بالعدم الغير المقابل للوجود وهو العدم الذاتي الجامع للوجود الحاصل للممكن من العلة وهو عبارة عن
عدم اقتضاء الذات للوجود وقد يطلق لاعتبار قيد الذات للوجود عن ذاتها وهو من لوازم الممكن والعدم
الذاتي ما يقابل ذلك وهو مختص بواجب الوجود لذاته ولما كان المتبادر من العدم عرفا العدم المقابل للوجود
اعني العدم الزماني بالمعنى المذكور خص المتأخرون تفسير العلة والحدوث بعدم المسبوقية بالعدم والمسبوقية
بهما بالزمان بين وغيره والذاتيين بعدم المسبوقية بالغير والمسبوقية بهما وفقدان ما يقابل العدم المسبوقية
بالعدم الذاتي والمسبوقية بهما لان وجود الممكن كما هو مسبوق بالعدم الذاتي كذلك مسبوق بالعلة التامة وكل هذا
فمطلق الحدوث والقدم مفسر بعدم المسبوقية بالغير في الجملة والمسبوقية به كذلك فان كان الغير عدما فالزمانيان ان
ان كان معه فالذاتيان وان ما مر من ان الحدوث هو المسبوقية بالعدم ان كان السبق بالذات فالذاتي وان
كان بالزمان فالزماني فالمراد بالعدم اعم من الذاتي والزماني الا ان جعل سبق الذاتي بالذات وسبق الزماني
بالزمان وان ما أورد عليه من ان العدم لا تعدد له لذاته على الوجود والا كان علة له او جزء علة ولا يمكن ذلك
في الممكنات المستمرة الوجود الا عند عدم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا فساقط عند المحقق الدواني
واما المتكلمون فلا يطلقون الحدوث الا على مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له ولا يعتبرون في العدم الذاتي في
الحدوث معه ولا يعمم الحدوث الى الذاتي والزماني بل يخصونه بالزماني سواء سبق العدم على الوجود با
لزمان او بالذات على اصطلاحهم اذا عرفت ذلك فنقول المعنى والوجوه ان احد غير مسبوق بغيره او بالعدم
فقديم والا فحادث فتفسير القديم الذاتي والزماني والحادث الذاتي والزماني على ما ذكر فالقديم
الذاتي هو الوجود الغير المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما او غيره والقديم الزماني هو الوجود الغير
المسبوق بالعدم اعني العدم الزماني بالمعنى الذي عرفته والحادث الذاتي هو الوجود المسبوق بالغير مطلقا سواء
كان عدما او غيره والحادث الزماني هو الوجود المسبوق بالعدم بالمعنى الذي عرفته فتدبر الكلام
وفهم اما ذاتي او زماني والا فحادث اما ذاتي او زماني ثم ان كل واحد من القدم والحدوث قد يوصف
حقيقيا وهو الذي قد عرفته وقد يوصف اضافيا فالقدم الاضافي كون ما مضى من زمان وجود

في القدم والحدوث

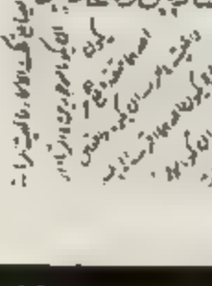
بشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر والحدوث الاضافي كونه اقل بالقديم الذاتي اخص من الزماني
فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كصفات الواجب تعالى عند من قال بها والعقول
المجردة والافلاك وهيولى العناصر عند الحكماء والقديم الزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا
بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى
الابن وليس قديما بالزمان والحادث الذاتي اعم من الحادث الزماني فان كل مسبوق بالعدم هو مسبوق
بالغير ولا عكس اعني ليس كل ما هو مسبوق بالغير فهو مسبوق بالعدم واما بين الحادث الاضافي والحدوث
الزماني هنا واتفاق كل كان زمان وجوده المتاخر اقل فهو مسبوق بالعدم وكل مسبوق بالعدم فما
وجوده المتاخر اقل من زمان وجوده ما ليس مسبوقا بالعدم وما بقي من بيان خمسة الحادث الاضافي
من الحادث الزماني ان القديم الاضافي كالاب مقيس الى ابنه حادث زماني لا محالة وليس من هذه
الجهة حادثا اضافيا فان كان حادثا اضافيا من جهة اخرى اي مقيسا الى ابيه فلا يبحث عنه
بتلك الجهة هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي فاورد عليه ان اعتبار الجهة في
مادة الافتراق تكلف جدا متعارف بل المتعارف فيه انما هو اعتبار الذوات المتباينة بالذات لا با
لجهات كيف ولو اعتبر ذلك فليعتبر القديم الزماني ايضا من حيث عدم مقايسته الحادث الزماني
مادة افتراق القديم الاضافي عن القديم الزماني بمثل النسبة المذكورة بينهما وكذا يمكن القدح في كثير
من النسب لما كان السبق معتبرا في مفهوم القدم والحدوث وهو سلب مقارن مختلف مع كونه من عوارض
الوجود والعدم وكونه مسلما على حده اراد المصنف ايراد ذلك في خلال مسئلة القدم والحدوث
فقال والسبق في مقابلة بعض التاخر والمعية اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة
الحسية او العقلية او بالشرف وبالذات فههنا مقامان مستقلان للسبق على ما اعتبره المتكلمون وقد خالفوا
الحكماء في الاخير فالمقام الاول في مفهوم الثالث بيان ذلك ان اقسام السبق عند الحكماء على ما هو المشهور
الاول السبق بالعلية وهو تقدم العلة الموجبة وجود معلولها اما بذاتها واما باستجماعها لجميع ما
يتوقف عليه تاثيرها فهو لا ينفك عن وجود المعلول لكن العقل يحكم بان الوجود حاصل للمعلول
وليس حاصلا للعلة من المعية كما في حركة اليد وحركة المفتاح فهذا السبق انما هو في العقل لكن بحسب
الخارج وبقي للسبق بالذات تابعة وما قال المحقق الشريف من ان تقدم العلة التامة بالمعنى المركب على
المعية نظرا الى ان مجموع المادة والصورة اللتين من العلل هو عين معية المعلول فلا يتقدم عليه وكذا
المشتمل عليه فمدفوع بالفرق بين مجموع الاجزاء بمعنى المعروض لمعنى الثالث والمعية من حيث هو
معروض لا المركب من العارض والمعروض وهو فرار من امر ظاهر لا محيد عنه خارج عما نحن فيه وبين الاجزاء با
لاسر فان الاجزاء بالاسر مغاير لمجموع الاجزاء اذ الاجزاء بالاسر غير معتبرة مع الجهة المعروضة
لمعنى الثالث بخلاف مجموع الاجزاء المعتبرة مع الجهة المذكورة كما مر مغاير للكل الافرادي فما
هو عين المعية انما هو مجموع الاجزاء من حيث هو معروض للاجتماع المخصوص وما يتوقف على المعية ويشتمل عليه
العلة التامة بالمعنى المركب هو الاجزاء بالاسر عن هذا هو معروض للاجتماع مطلقا فلا اشكال اصلا و
توضيحه ان الاجزاء المعتبرة مع اعتبار اتحادها اعتبار كل جزء جزء اعني مفاد القضية الكلية وهو

المسئلة الثامنة والعشرون

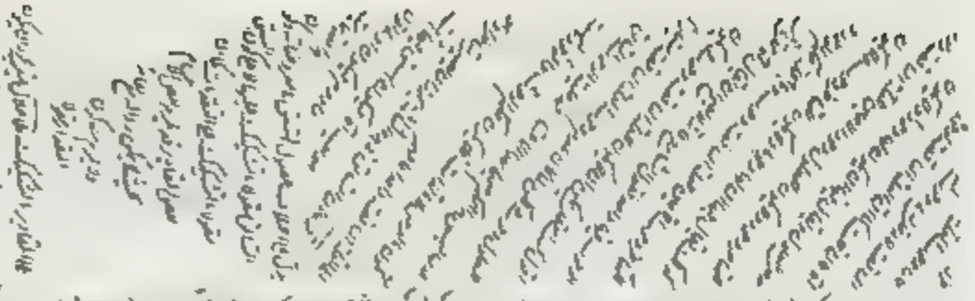
المراد بالكل الافرادي وثانيها مجموع الاجزاء مع هيئة الاجتماع المخصوص الغائر من الذي هو امر عقلي
اعني مجموع الغائر من والمعروض وثالثها للمجموع ايضا امر عقلي لا محققا وثالثها مجموع الاجزاء لا مع الهيئة
الاجتماعية المخصوصة بحيث مجموع الغائر من والمعروض بل المعروض فقط لكن من حيث هو معروض لا بشرط
الاجتماعية المخصوصة على ان يكون التقييد داخلا والتقييد خارجا وذاتها تجرد المعروض لا مع الغائر
ولا مع حيثية المعروضية وهذه الثلاثة الاخيرة مشتركة في مطلق الاجتماع والهيئة بخلاف الاحتمال
الاول اعني الكل الافرادي اذ ليس بمعتبر فيه ذلك اصلا ومغايرة في ان الاول منها معتبر مع الاجتماع
المخصوص والثاني من حيث الاجتماع المخصوص لا مع الثالث لا مع الاجتماع المخصوص ولا من حيث
الاجتماع المخصوص بل اما مع الاجتماع مطلقا واما من حيث الاجتماع المخصوص ثم سواء كان هذا الاجتماع
المخصوص اوغيره وهذا هو المراد من الاجزاء بالاشرف كما مر والمعلول يتوقف على الاجتماع المخصوص
لا محالة فهو ايضا داخل في العلة التامة وان لم يكن داخلا في المقوم لمجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع
المخصوص من اجزاء العلة التامة وهو بهذه الحيثية مباين للمقوم فيصدق الاشكال بجزئية كون الاجتماع
المخصوص داخلا في العلة التامة لا يستلزم كون مجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخلا
فيها كما لا يخفى على المتأمل ويندفع الاشكال المذكور بالفرق بين المجموع معا بحيثية وبينه لا معا بل
منفردا وتوضيحه ان الحكم قد يكون على كل واحد بحيث لا يصح على المجموع وقد يكون على كل واحد وعلى المجموع
ايضا لكن لا معا كالدخول في الغائر لمجموع الانسان وقد يكون على المجموع معا كالحكم على العسكر بفتح
البلاد وكسر الاعداء وغير ذلك لمجموع المادة والصورة ان اخذ على الوجه الثاني كان داخلا في العلة
الثانية وان اخذ على الوجه الثالث لم يكن داخلا فيها وهو بهذه الاعتبار جزء للمعلول متقدم وانما
يتوهم من عد اعتبار العلة الثانية في السبق بالعلية مستندا بما ذكر وانه مشارك من حركة اليد وحركة المفتاح
فان حركة اليد لكونها علة تامة لحركة المفتاح صارت حركة المفتاح موقوفة على حركة اليد وعلى العضلات وغيرها مع
ايضا بانا نراد من العلة التامة ما لا يتوقف وجود المعلول عليه بعد وجودها من حيث هو علة على امر آخر ولا يقدح
ذلك كون وجودها متوقفا على شيء آخر كالسبق بالطبع وهو تقدم العلة التامة على المعلول
كتقدم الواحد على الاثنين وذا العقل يحكم بانه لا تحقق للاثنين الا والواحد متحقق ويتحقق الواحد
لا تحقق للاثنين وسواء لزم لجواز الانفكاك بين المتقدم والمتأخر من حيث التقدم بالطبع فان امتنع
من جهة اخرى لا محالة وهذان المتقدمان مشتركان في معنى واحد بقي التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج
اليه على المحتاج وقد يقال التقدم بالطبع ايضا فكل واحد من لفظي التقدم بالذات والتقدم بالطبع
مشترك بين المعنى المشترك وبين ذاك مع قسميه واشتراكهما انما يقدح في عدهما قسمين
من السبق كما سيأتي الثالث السبق بالزمان وهو تقدم السابق الغير المجامع للمسبوق سواء كان عدم
عدم اجتماعه معه لذات السابق والمسبوق كتقدم الامس على اليوم او لامر آخر كتقدم الحادث الامسي
على الحادث اليومي وهو لا محالة لاجزاء الزمان فهذا التقدم بعرض واحد بالذات لاجزاء الزمان
وثانيا وبالعرض لما يقبل بها اذ ليس في الموجودات ما يتحقق ويستمر بذاته ويفرض له بحسب التقضي
والتقدم اجزاء غير مجتمعة في الوجود سوى الزمان اذ ليس لها ذلك الا بعد تعيينها بمقدار



الذي هو المراد من الزمان وذلك بديهي لمن تصور ماهية الزمان ونبه المحقق الشريف على ذلك بقوله يدل على ذلك انا اذا قيل وجد زيد متقدما على وجود عمرو اعني ان بقي لنا ذاتان متقدم عليه فلو اجب بان وجود زيد كان مع الحادثة الصلاتية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى فقلنا الحادثة كانت متقدمة على هذه الحادثة ايضا ان بقي لنا ذاتان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم لم يصح ان بقي لنا ذاتان بتقدم بعضها على بعض وتقدم معروض احدهما على معروض الآخر فقلنا امس وهذا اليوم انما هو لاجل ان التقدم معتبر في مفهوم لفظة امس وكذا التاخر في مفهوم لفظة اليوم وابقاء انقطاع السؤال يدل على عدم الواسطة لان الاثبات لاحد الشيئين والجواب عن السؤال بالاول بان امس اشارة الى قطعة معينة من الزمان وكذا اليوم وعن الثاني بان عدم صحة السؤال بلم يدل على عدم الواسطة في الثبوت ايضا فان طرفي الواسطة لا يحيل السؤال عنهما بلم فالرابع السبق بالرتبة وبقي له السبق بالمكان ايضا كتقدم الامام على المأموم وتقدمه من بلى الصف على من بلي بعد ذلك فلكون بعض تلك المراتب بالقياس الى مبدء محدود اما بحسب الحس كما ذكرنا واما بحسب العقل كما في تقدم النوع العالي على المتوسط وهذا معنى قولهم الحسية او العقلية الخامس السبق بالشرف وهو كتقدم الفاضل الرئيس على المفضول والمرءوس في اختيار امر مثلا هذا تقرير اقسام السبق على مذهب الحكماء والمتكلمين واما العوام فمفهوم السبق عندهم بالعلية والفضيلة وبالرتبة والشرف وغالب فهومهم من مفهوم السبق هو الزمان لانهم اعتبروا في مفهوم السبق الزماني ان يكون الزمان خارجا عن السابق واللاحق فهم يحضرون الزمانيات ويجعلون الواقع بين اجزاء الزمان منها سادسا من السبق ويتصورونه سبقا بالذات ولا يحضرون عندهم اجزاء الزمان بل يجعلون سبق هذه الحادث كالزمان على وجوده من هذا القبيل اكثر فيرونها مع الوجود عندهم فهم يجعلون سبق السابق الغير الجامع مع المسبوق على متنهين قسما بعضه بسبب الزمان ويسمونه السبق الزماني وقسما بعضه لذات ويسمونه سبقا بالذات كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض ليس بالعلية لانه يوجب الاجتماع في الوجود وهو ينافيه ولا بالطبع ولا بالرتبة ولا بالشرف لان شيئا منها لا ينافي الاجتماع في الوجود وهو ينافيه لا يسبق العلة المعدة سبقا بالطبع مع انه لا يجوز اجتماعهما مع المعية لانا نقول العلة المعدة انما توجده وعدمه كليهما مدخل في وجود المعية فكل منهما سبق بالطبع عليه وسبق العدم بما معه لا محالة وما لا يجامع معدوم هو سبق الوجود وانما لزم ذلك بالعرض من حيث ان لعدمه الطارئ ايضا مدخلا في وجود المعية والا فهو من حيث هو سابق بالطبع لا ينافي الاجتماع معه على اثر غايته ما في الباب ان يكون لوجود العلة المعدة سبقان بالطبع وبالزمان فمن حيث السبق بالطبع لا ينافي الاجتماع ومن حيث السبق بالزمان ينافيه ولا افساد فيه ولا بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان فهو تسلسل ايضا انما يلزم ان يكون للزمان زمان لو لزم ان يكون هذا السبق بزمان زائد على السابق والمسبوق كما اعتبروه وليس بلازم لجواز ان يكون السابق والمسبوق بهذا السبق نفس الزمان ويكون عروض السابقية واللاحقية لهما لذاتيهما ويكون عروضهما لغير اجزاء الزمان بسبب اجزاء الزمان ولا استحالة فيه اصلا كما عرفت واذا علم امتناع السبق على اقسام التاخر فيه لانه مضايف لها اما المعية فلانتفاء المعية الزمانية لمفهوم بين متساويين وكتخلل بين

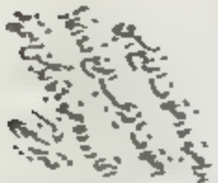


ولا فرق في المعية والطبع كلتيهما فاقتسمتهما ثم واحد وكمعلولين مشروطين بشرط واحد لا بالعلية كعلتين مستقلتين
لمعلول واحد نوعي او كمعلولين لعلة واحدة على مذهب المتكلمين ومن جعلهن عند الحكماء على اتحاد فيه ولا فرق المعية
الزمانية عند المتكلمين كمواردها عند الحكماء فان واحدا كذا في الزمانية الغير الحقيقية عندهما واما في الحقيقة عندهم
وفي الذاتية عند المتكلمين فلا يتصور في احزاء الزمان وامثاله عبر اجزاء الزمان فلا يرتاب نفيا واثباتا والحصر
في الاقسام الخمسة عند الحكماء والستة عند المتكلمين بحسب الكلي والاستقراء لا يعول عليه بحكم الزيادة عليها لو
وجد فيما بقي وما قيل في وجه الضبط على ما هو المنقح ان جامع المفترق اما ان يكون في الوجود او في الذات
هو المعية بالزمان والاول اما ان يكون بينهما مرتبة ذاتية وهو ما ان بقي منهما احتياج وهو
المعية بالشرف ويكون وما ان يكون المحتاج اليه علة تامة وهو المعلول بالعلية اولا وهو المعية بالطبع وما
قيد عليه من ان يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة التامة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فدفوع بما
تقرر من ان شرط المعلول ان احتاج اليه المتأخر وان كان علة تامة له فهو بالعلية ولا فبالطبع واما
بحتج فان لم يكن اجتماعهما في الوجود في زمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتب فالرتبة والا فالمعية
ومعلولية بالتكليف قد يطلق ان السبق لفظ مشترك بين هذه المعاني والتحقيق انه مشترك معنوي
لكنه معقول بالتكليف قال الشيخ في اول رابعة طبيعيات الشفاء ان المتقدم والمتأخر وان كانا يعقولا
على وجوه كثيرة فانهما يجتمعان على سلب التكافؤ عن شيء واحد هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم
شيء ليس للمتأخر ولا يكون للمتأخر شيء الا وهو موجود للمتقدم اسم هذا معنى واحد مشترك بين جميع
الاقسام وهو الذي يعنيه المتقدمون في اول السفسطة ثم ان المشهور عند الجمهور هو التقدم بالمكان والزمان
وكل ما يقدر ويتصور اشياء الما رتبت كما هو في مكان ذلك هو اقرب من مبدأ محدود يكون اما ان يكون
المبدأ حيث يشير اليه حسا بعد ولم يعد بعد بالقياس الى المبدأ وقد يوجد هو في الزمان كذلك ايضا بالنسبة الى
الان الحاضر وان يعرض مبدأ وان كان يخلف المبدأ فيما يستقبل ثم يفعل سبيل الفعل من ذلك المبدأ الى
ما هو اقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا التقدم الرتبي امورا بالطبع كما ان للجسم المتحرك الحيوان بالارادة
المحرك له بعد بعد شيء نحو هذا ثم ان حمل نسبة الشخص الى كل واحد من الاقرب من المحرك الاول
كالنسبة التي بين نحو نحو وقد يكون امورا من الطبع على ما قد بعضناه كنغم الموسيقي والحان احدث
من الحدة كما ان المتقدم غير الذي يكون اذا اخذت من النقل واما بحث والنقل وكيف كان ثم نقل الى الاشياء
الاخر فصل تصديق والكاشف والنابوا بهم ولوحة غير الكاشف منقدما فصل معنى المعنى كالمبدأ المحدود
وقد يشتبه ليس للاخر وانما الاخر طلبه له الاول لذلك حتما متقدما والسابق في باب ما له ما ليس
كذلك وقد يسمى امره فهو للسابق وقد يجعل قبل ما يجعل بعدم والليس قبل ان الاحب يقع
للوبش وليس للروبي انما يقع للروبي من بقع للوبش فيتحرك باختيار الوبش بطلوا الى ما يكون هذا
واعلم ان المتقدم الى الوجود فعلوا الشيء الذي يكون له الوجود كما وان لم يكن له دائما لا يكون له الاوقد
كان ملازما وجودا متقدما على الاخر مثل الواحد فانه ليس بشرط الوجود للواحد بل يكون الكثرة موجودة
ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة ولا يفيد بل
يحتاج اليه حتى يفيد للكثرة وجودا بالتركيب منه ثم نقل بعده الى ان حصل الوجود من جهة اخرى فافترقا

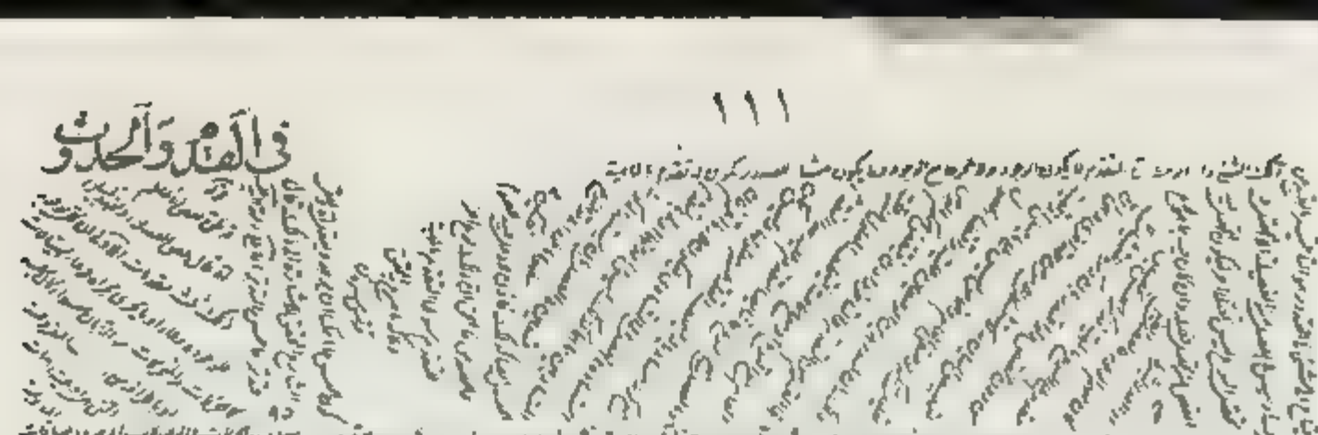


كان شيئان وليس أحدهما من الآخر فيجوز له من نفسه أو من شيء قالت لكن وجود الثاني من هذا الأول فلم يلزم الأول وجوبا الوجود الذي ليس لأثر من آثار الإمكان على تجويز من أن يكون ذلك الأول بهما

وحينئذ لزم وجوده أن يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني فإن الأول يكون متقدما بالوجود هذا الثاني وذلك لا يستنكر العقل البشر أن يقول لما تحرك زيد يد المفتاح أي يقول حين تحرك زيد يد المفتاح وتستنكر أن يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده وإن كان يقول لما تحرك المفتاح علمنا أن حرك زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين متفاوتة الزمان يفرق لأحدهما تقدما وللآخر تأخرا وإن كانت الحركة الأولى ليس بسبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب بوجودها الحركة الأولى انتهى كلام الشفا وحاصله أن المعنى المشترك بين جميع أقسام التقدم هو كون شيء للمتقدم وليس المتأخر إلا وهو للمتقدم لا يجوز كون شيء للمتقدم وليس للمتأخر كما توهمه شارح المقاصد بل هو مشترك على كل شيء لشيء آخر مزيدا اشتمل على أمر لا يوجد في الآخر ثم ظهر منه أن لفظ السبق وما يرادفه وإن كان معمما في العرف العام على الزمان والمكان لوجود ذلك المعنى فيهما ثم نقل في العرف الخاص إلى أشياء أخر باعتبار تحقق ذلك المعنى فيها فهذا المعنى المشترك معنى اصطلاحي يلفظ السبق ويقابل بإزاء فلا يناسب كونه مشتركا معنويا فتدبر ثم يقال لكن قليل تأمل وظهر أيضا أن جميع ما يطلق فيه التقدم ينبغي أن يعتبر فيها أمر محدود وذلك المجهول كالمبدأ المحدود فنوع أول يكون ما فيه التقدم هو النسبة إلى ذلك المبدأ المحدود وفي الثاني يكون ما فيه التقدم هو بقرب ذلك المعنى المجهول إلى المبدأ المحدود وظهر أيضا أن اختلاف أقسام السبق إنما هو لاختلاف ما فيه التقدم وما في التقدم المكاني والزماني هو النسبة إلى المبدأ المحدود وفي الشرف هو الفضل والمرتبة وفي الطبعي هو الوجود وفي العلي هو الوجوب إن قلت العلة إن اقتضائها تقدمها بالوجود فإن الشيء ما لم يجب لم يوجد فما الفرق بينها وبين العلة التامة حتى جعل أحدهما تقدمها بالطبع والآخر تقدمها بالعلية مع كون ما فيه التقدم في كليهما هو الوجوب قلت ما فيه التقدم في العلة الناقصة ليس هو الوجوب لأن وجوب المعلول ليس إلا استفاضة منها مثل ما من العلة التامة مثل وجوب المعلول هو وجوب العلة التامة من حيث هي علة تامة فلها الوجوب حين ليس للمعلول وليس للمعلول الآخر فلا يتخلف العلة الناقصة فإنه لا يصح أن يقال ليس المعلول وجوبا الآخر للعلة الناقصة ووجوب العلة الناقصة لا دخل له في وجوب المعلم بل وجوبها إنما هو لتوجيه يكون الوجوب هذا مدخل له وجوب فليتأمل وظهر أيضا أن معقولية بالتشكيك على اقتضاء إنما هو بكون هذا المعنى أظهر في العرفي وعند المجهول في بعضها دون بعض فإطلاق التقدم عليه أولى من إطلاقه على ما دونه فإطلاقه على الوجه الشامل للزمانيات أولى من إطلاقه على الشرف وعلى الشرف أولى من الطبعي وعلى الطبعي أولى من العلي فما قيل من أن السبق بالعلية أولى بالسبق بالطبع لأن الاحتياج إلى العلة لموثرة الموجبة أقوى من الاحتياج إلى العلة غيرها وكل منهما أولى بمفهوم السبق بالشرف والمرتبة وبالزمان لأن السابق بهذه الثلاثة يجوز أن يصير متأخرا وهو لا يصير بالعلية والطبع محل نظر وظهر منه أيضا أن التقدم بالزمان والمكان والمشهور هو تخصيصه بالمكان فإن قلت إذا كان اختلاف أنواع السبق لاختلاف ما فيه السبق فما فيه السبق في الزمان والمكان وحدة هو النسبة إلى المبدأ المحدود كما ظهر من كلام الشيخ فينبغي أن يكونا نوعا واحدا لا

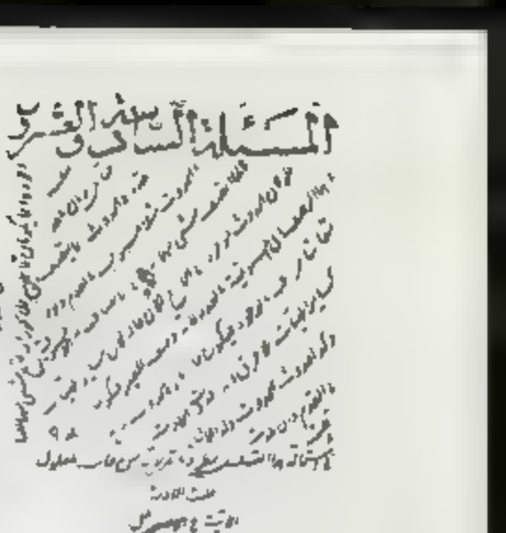


نوعين قلت مع الاتفاق في ذلك اختلفا في الاجتماع مع المتأخر وعدمه ولذلك جعلا نوعين كما
ان التقدم بالعلية وبالطبع انتفاؤه كونهما تقدما بالذات لكن لما اختلفا في ان احدهما مفيد موجب
للمتأخر دون الآخر جعلا نوعين فالمراد بالتقدم بالزمان هو تلك النسبة غير القارة فالسابق الى المبدأ
المحدود بتلك النسبة وليست لتلك النسبة التي ليس بوجود بعد ولا يكون لتلك النسبة الآن وقد كانت لما
وتقضت مع تقضيه فالمتقدم هي النسبة القارة فالسابق الى المبدأ المحدود بتلك النسبة الى المبدأ
المحدود وليست لتلك النسبة التي هو موجود معه ولا تكون لتلك النسبة الا وهي موجودة لتلك النسبة الموجودة معه
هذا وقيل ذلك في الزمان هو الوجود ابدا كما ذهب اليه الطبيعيون الآن في الزمان لا بد من عدم الاجتماع في
الوجود بخلاف الطبع فان قلت قول الشيخ في مثال التقدم بالشرف فان الاختيار يقع للرئيس وليس
للرؤساء وانما يقع للرؤساء حين وقع للرئيس فيتجه باختيار الرئيس ليس بيّنا بنفسه فان ذلك خارج عن
التقدم بالشرف والحق ان التقدم بالذات بل ينبغي ان يقول ان الاختيار يقع منه للرئيس مثلا لا
يقع منه للرؤساء الا بعض منه قلت خرجه بيانا بجزء ما به التقدم وهو اصل الاختيار والا فظاهر
ان اختيار المرؤس وهو اختيار الرئيس هو اختيار الكل وانما كون اختيار الرئيس سببا لاختيار
المرؤس وتحقق التقدم بالذات هناك فلا بيان في تحقق التقدم بالشرف ايضا وهو ظاهر كما
مر فان قلت قد يظن ان هناك قسما سادسا للتقدم على ما ادعى بعضهم وهو التقدم بالمهية كتقدم
الواحد على الاثنين وبالجملة تقدم الجزء المادي والصوري بل الجنس والفصل ايضا على المهية فان حاجة
المهية الى الاجزاء حاجة في القوام لا في الصدور بخلاف حاجتها الى الفاعل فانها حاجة في الصدور فكما
ان المهية في وجوب الوجود تحتاج الى الفاعل الذي هو العلة الصدورية فكذا في تحصل القوام تحتاج الى
الاجزاء التي هي العلة القوامية تحصل القوام هو ما فيه التقدم في هذا القسم فان القوام حاصل للجزء
وليس بحاصل للكل الا وهو حاصل للجزء فهذا لذلك صح قلت نعم وهو الحق من كلام الشيخ في الاشارات
حيث قال الشيء قد يكون معلولا لشيء باعتبار مهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده وقوله
تعريف للمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح او الخط الذي هو منطقة بقوة فاعلة من حيث هو مثلث
وفي حقيقة المثلثة كما بها اعني المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى بها خبر
هذا فثبت هي علة تقوم مثلثة ويكون جزء من حدها انتهى وفيه بحث لانا نختار بعض الاعاظم ان يقرر ذلك على
الطبع وحينئذ لا بقي حاجة المهية في ان يحصل لها قوام ليتم الحاجة فان يفاد لها وجود فان اثر
الفاعل ليس الا نفس المهية والوجود منتزع من العقل وليس للفاعل تاثير جديد في المهية المركبة بعد افادة
جميع اجزائها بل افادته للمهية نفس افادته لمجموع الاجزاء فليس لها الى الفاعل بعد الحاجة في افادة جميع
الاجزاء حاجة اخرى في افادة الوجود ومنهم من هذا ان النزاع في ان على مرتبة تقوم المهية وفعليتها
مستغنية على مرتبة الوجود كما هو راي المحقق الدواني بالعكس كما هو راي سيد المدققين لا يرجع الى
طائل هذا التقدم ليس سوى التقدم بالطبع لانا نقول لما ذكرنا انما هو بحسب الوجود في الخارج وكون
المهية واقعة فيها وكلامنا انما هو في نفس المهية ما هي وفي انها هي هي حينئذ انتهى مع قطع النظر
عن الوجودين ولا شك في صحة هذا الاعتبار فانه لو جعلوا اللوازم التي بلزم المهية بحسب حاجة



بل وازم المهية المشابلة للوازم الوجود لا وجود الوجود الذهني يحقق المهية هذا الاعتبار مسبوق بتحقق
ما هو جزؤها الاخص فنا الاحتياج ليس احتياجا الى الوجود اذ ليس ههنا اعتبار الوجود مطروحا بظهران
النزاع المذكور يرجع الى الظاهر وان النحو هو تنزيل فعلية المهية وتقررها الخارجي منزلة الوجود تقدمها بالطبع
على المهية ايضا وذلك بناء على المشهور من جعل المهية والتعلق بالفعلية والا فاما هو لنسبة العبارة فلا
يرد ان المراد من الوجود ليس سوى تقرر المهية وفعليتها فلا تنفك عليه لان الاجزاء المهية على هذا يكون كل
من التقدم بالطبع بالمهية فلا بناء على عدم تقدم الواحد على الاثنين من امثال التقدم بالطبع ثم ان التقدم
بالمهية ايضا داخل في التقدم بالذات بالمعنى الاعم وهو الذي يكون لعلة ذاتية فيكون على ثلاثة
اقسام التقدم بالعلية والتقدم بالطبع والتقدم بالمهية وملاك التقدم في هذه الثلاثة هو الوجود و
غايته الذي هو الوجود ومقرهنا ايضا هو نفس المهية فلما كانت هذه مفهومات متغايرة ومراتب مرتبة
بحسب الاعتبار في نفس الامر فاجعل كل واحد منها ماهية تقدم حصلنا انواع ثلثة من التقدم لا محالة ثم
ما قال المعلم لا نقدح لنزيل من ان الجنس متقدم على نوعه لا لكونه جزء له ليكون تقدمه عليه تقدما بالطبع
اذ هو من حيث انه جزء لا يحمل على كله فلا يكون جنسا والجنس بحيث يحمل على نوعه بل لكونه مقولا عليه
هو وغيره ولا لكون كل منهما في زمان ولا في مرتبة عقلية او حسية اذ الجنس الشيء لا يجب ان يكون موجودا
بالفعل بل لكونه اشرف من نوعه فهو لكونه غاما ممكنا ان يوجد بعقل وان لم يوجد بعقل النوع اشرف
فتقدم العام على الخاص نوع اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة فالمراد ان مراده هو التقدم بالمهية وان
هو وان كان حاصلا بالطبع ايضا اذا اضافة حيث لا يمكن تحقق نوع اخر من التقدم فتدبر فيما
بقي ان التقدم بالمهية اسم للتقدم بالطبع اذا اطلق في جزء المهية لان المتقدم ههنا متقدم محتاج اليه با
عتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود فان ذات الاشيء لا تتم ولا يعقل بدون الواحد ليس شيء لان
هذا التعليل صريح في ان الملاك ههنا هو نفوذ الذات وتقررها دون وجودها فكيف يكون هذا القسم
داخلا في المتقدم بالطبع الذي ليس الملاك فيه سوى الوجود فان قلت قد ظن بعض الاعاظم ان ههنا
هنا سابعا سمي التقدم الدهري والسرمدي وهو التقدم بحسب وجوب الوجود من الواجب بخلاف
التقدم بالعلية فانه التقدم بحسب وجوب الوجود المرتبة العقلية فالمتقدم بحسب تقدم الدهري له الوجود
من الواجب وليس هذا الوجود للمتاخر بحسبه ليس بحاصل للمتاخر بحسبه الا وهو حاصل للمتقدم
كما ان المتقدم بالعلية له الوجود بحسب المرتبة العقلية وليس هذا الوجود للمتاخر وليس بحاصل
للمتاخر الا وهو حاصل للمتقدم فما المانع فيه قلت يمكن ان يقال ذلك سوى التقدم بالعلية فان معنى
كون المتقدم بالعلية بحسب وجوب الوجود المرتبة العقلية ليس ان المتقدم والمتاخر وجودهما ليس الا في
العقل بل معناه كون الحكم ههنا التقدم انما هو للعقل فقط بخلاف سائر التقدمات سواء كان المتقدم و
المتاخر هنا متقدمين ومتاخرين من شانهما الوجود في العقل كالعلة والمعلول الممكنين المتذكرين
بالكنه من جهتي العلية والمعلولية كحركة اليد المفتاح اولا كالواجب بالقياس الى العقل الاول مثلا
فان العقل الاول وان جاز كونه متذكرا بالكنه ومن جهة كونه معلولا لكن الواجب ليس بمتذكر بالكنه و
من جهة كونه علة فالحاكم بالتقدم المثالين انما هو العقل بحسب الخارج لا يجب ان يكون بحيث ان العقل

المسئلة السادسة والعشرون



بحكم بان حركة اليد مستقيمة بحسب الخارج على حركة المفتاح لا بحسب الذهن وكذا الواجب بالغير الى العقل الاول وما شاكله ثم نفى العلة عن الواجب بيت لان العقل اذا هو من ان الواجب بالغير لما مرت عقلية

لامتناع حصول شئ في شئ المبادي والتقديم بالعلية انما هو بحسب المرتبة العقلية منظور فيه فليتدبر

ويحفظ لاضافة بين المتضايفين بين في انواعه لما ذكر ان السبق معقول بالتشكيك على انواعه اراد ان يذكر

ان الك خرابقم معقول بالتشكيك بين انواعه بقرينة التشكيك الحاصل بين انواع السبق بخلاف البسيط بين

نوعين من انواع السبق محفوظ بين نوعين من انواع التاخر اللذين هما متضايفان لذينك

النوعين من انواع السبق مثلا اذا كان السبق الرتبي الحاصل مما ذكرنا بالسبق من السبق الشرفي كان

التاخر الرتبي ايضا اولى بالتاخر من التاخر الشرفي وهكذا الى سائر اقسام السبق فقوله بين المتضايفين

متعلق بقوله وتحفظ وقوله في انواعه متعلق بالاضافة اي الاضافة الحاصلة في انواع السبق اي

بين نوعين من انواعه وحيث وجد لفظ وتاي في معقولية السبق على اقسامه امتنع عند بسبب

السبق لذلك الاقسام شئ على ما تقرر من نوع التشكيك في الذاتيات والتقدم دائما لفارض زمانا او

امكانا او جبريا هذا الكلام ناظر الى ما ذكرناه امر مدلول كلام الشيخ الرئيس من ان جميع ما يطلق فيه

التقدم بحيثي ان يعتبر فيه اما مبدء محدودا والمجهول كالمبدء المحدود فانما يعتبر فيه المبدء المحدود انما يعتبر

ذلك لفارض زمانا او امكانا لان كلا من الزمان والمكان هو الذي يمكن ان يكون ذا مبدء محدود وانما يعتبر

معنى الحقيقة وما يعتبر فيه كالمبدء المحدود انما يعتبر فيه ذلك لفارض غير زمانا او امكانا في هو المعنى المجهول

كانية المحدود وح يكون ذلك الحكم مطردا في الاقسام الخمسة السبق على اي الحكماء دون المتكلمين

الذين عبروا المتكلمون حيث جعلوا السبق فيه لذات السابق لا باعتبار امر عارض فلما فرغ من ابحاث

السنة الى شرع عاد الى ابحاث العدد والحدوث فقال والعدد والحدوث الحقيقيان اي لا الاضافيان لا يعتبر فيهما

الزمان اي لا يجب ان يكون كل حادث حادثا في زمان وكل قديم قديما في زمان والا لتسلسل الزمان

اما حادث او قديم اذ لا خلو عنهما لكونها ايجابا وسلبا فيكون هو اما على التقديرين في زمان وهلم

فيلزم التسلسل والعرض منه ان لا يلزم من عدم حدوث الزمان قدمه على ما توهمه جماعة والحدوث الذاتي

متحقق قد عرفت ان معنى حدوث الذات على مصطلح المتاخرين هو مسبوقية الوجود بالغير وما ضرب الامام

الرازي وغيره من لقاح البحث في وجود الغير فراجع المراد بالحدوث باي معنى كان يعتبر فيه مفهوم مبهم

المسبوقية فلا يكون نفس الامتياج المذكور حدوثا بل ما يلزمه من كون الشيء في وجوده مسبوقا بغيره فتحقق

الحدوث الذاتي بهذا التقرير مكشوف ولا شبهة في طاعة الممكن الموجود الى علة وهذا هو مراد الشيخ

بما نبه واما حدوث الذات على مصطلح القدماء اعني المسبوقية بالعدم الذاتي فيمكن بيانه اعني بيان سبق

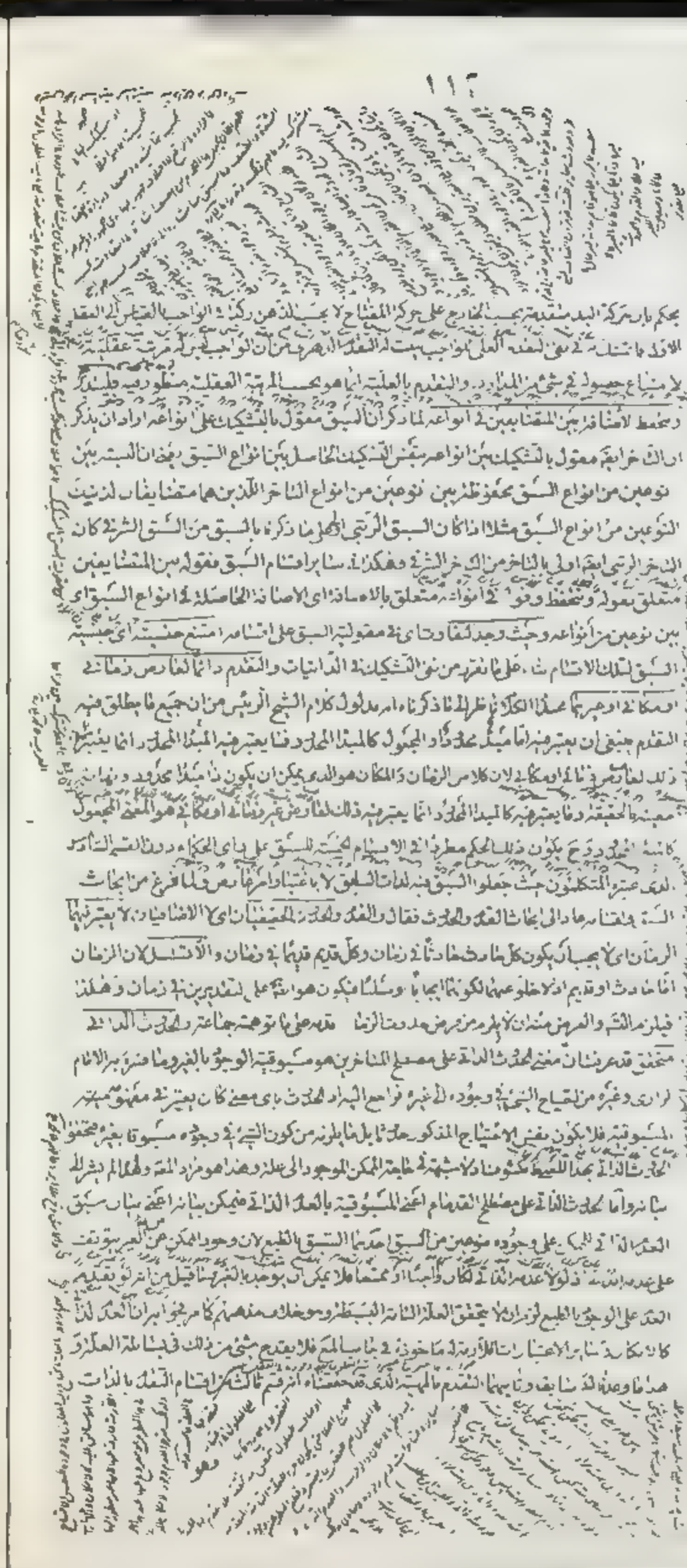
العدم الذاتي للممكن على وجوده فنقول من السبق تقدما السبق بالطبع لان وجود الممكن عن الغير يتوقف

على عدم الله ذلولا عدمه الذاتي لكان واجبا او ممتنعا فلا يمكن ان يوجد بالغير سائل من انه لو تقديم

العدم على الوجود بالطبع لوجب ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم كما مر فجوابه ان العدم لذاته

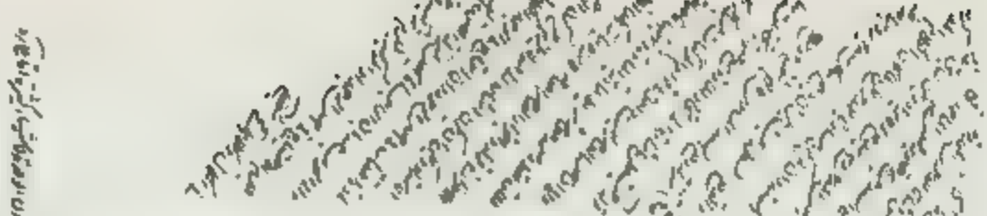
كالامكان ذاته باعتبار الاعتبارات الثلاثة ما خوذة في بيانه لم يقدح شئ من ذلك في بسالة العلة وهذا

هذا وعند الله سابقة وتاليها التقدم بالمهية الذي قد حققناه انفا قسم ثالث من اقسام التقدم بالذات

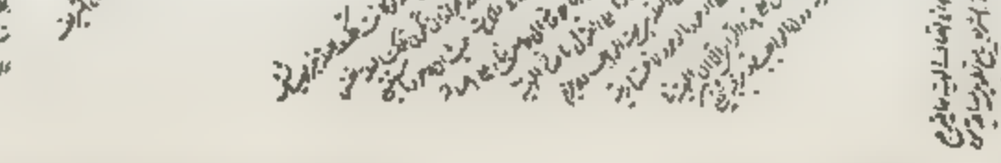


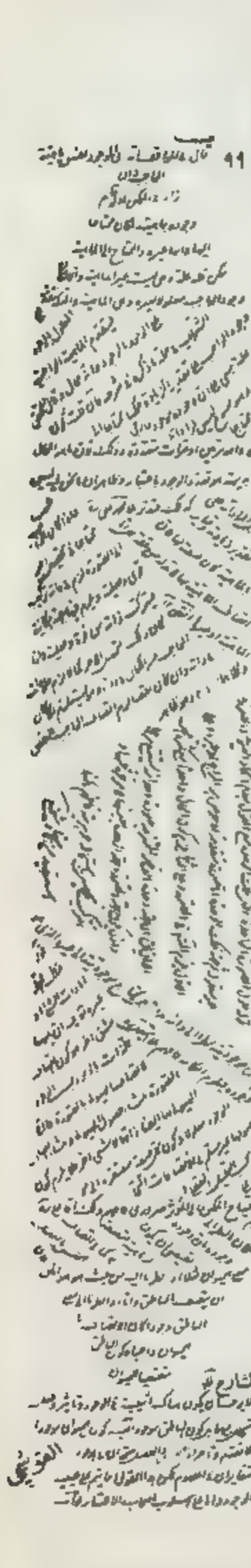
وهو الذي قد قال الشيخ في بيان ان المعلول في بعض اوقات يكون ليس وفي بعض حالته ان يكون الشيء في نفسه انما في عند الزمن والذات لا ما لزمان من الذي يكون في بعض غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه ومقصود الشيخ من التقدم بالذات فيه هو التقدم بالمهية لان تعقلنا ما بالذات سابق على ما بالغير هو هذا التقدم اذ التقدم لما ما بالذات حاصل وليس بحاصل لما بالغير وليس بحاصل لما بالغير الا وهو حاصل لما بالذات فيتحقق فيها ما لا التقدم بالمهية فقد ثبت مغايرة المهية على ما بالغير وهو المطلوب ولعل هذا اوضح شاهد بان التقدم بالمهية هو المراد من قولنا في سبب تعقلنا ما بالذات على ما بالغير ان ارتفاع حاله التي يجب ان تكون مستلزما لارتفاع ذاته دون ارتفاع حاله التي يجب بالغير فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ان التعقل بالعلية او بالطبع لم يطلع لنا عليه حقيقة تحقيق شريف الموافق ولفاضل شارح القديم من ان تحقيق ان ارتفاع حال الشيء بحسب ان ترتيبا موجب لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته ترتيب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير ليس كذلك بل بالعكس ان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والحق من المحشي الدواني حيث توهم ان غرض الشيخ هو بيان تعقل العدم الواقعي المقابل للوجود على الوجود فاورد عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضروريا حتى يحتاج في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة انتهى والجواب ان غرض الشيخ بيان تقدم العدم الذاتي على الوجود فاورد عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضروريا الوجود وهو ليس يستند الى العلة بل المستند اليها هو العدم المقابل للوجود ولا يعتبر تقدم الحادث الذاتي كما عرفت والعدم الحادث اعتبار ان عقليان يقطعان بانقطاع الاعتبار اي ليس شيء من العدم والعدم صفة عينية موجودة في الخارج خلافا لمن يتوهم من المتكلمين انما العدم عدم يصح ذلك غير لكونه عاريا لا محترا ولا يخفى ان هذا المسبوقية لو فرض كونه موجودا لكان قديما بالزمان ان كان زمانيا اذ لا يجوز خلو ذات القديم بالزمان عن صفة العدم فقديما يكون قديما وهذا واضح وانما بالذات ان كان ذاتيا لكونه مسبوقا بالعدم الذاتي ضرورة احتياجه الى موصوف والحادث فلانه لو كان موجودا لكان حادثا لامتناع وجود الصفة قبل موصوفها لحدوثها بعينه حادث فيلزم التسلسل على التقديرين بل هما اعتباران يحصلان في العقل عند ملاحظة عدم تاخر وجود الشيء عن الغير وملاحظة تاخره عنه ولما كان مظنة ان يقال انهما وان كانا اعتباريين لكن لا شبهة في كونهما ثابتين لموصوفهما في نفس الامر فثبوت كل منهما في نفس الامر انما حادث فقديم ويلزم التسلسل اجاب بانهما بانقطاعان بانقطاع الاعتبار يعني ثبوتهما في نفس الامر انما يتحقق في ضمن ثبوتهما في العقل وكلما اعتبرهما العقل يمكن وصف ثبوتهما من حيث انه ثبوت لهما بالقدم والحدوث لكن اعتبار العقل منقطع لا محالة فينقطعان بانقطاعه بخلاف ما اذا كانا موجودين في الخارج فليتدبر وصل الحقيقة بينهما اي بين قولنا المتسلسل بحقيقة بين القديم والحادث بينا اذا كان الموضوع هو الموجود كقولنا الموجود اما قديم واما حادث لان الترديد بين العدم والحدوث ترديد بين المسبوقية وسلب المسبوقية فلا يجتمعان ولا يرتفعان بين الذاتي والغيري وكذا يصدق الحقيقة بين الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود اما مع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلما مر من ان الوجوب الغيري لا مكان في الموضوع الموجود لما مر من ان الممكن ما لم يجب

المسألة التابعة والعشرون

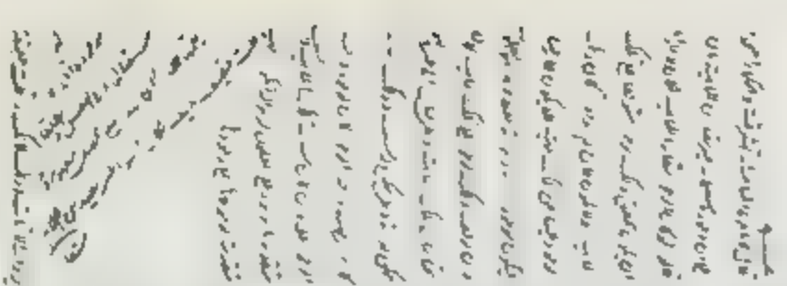


لتحقق ان یکون لاجزائہ جہۃ واحدۃ محققۃ فی الخارج کالاجزاء العناصریۃ للمرکبات الفلزیۃ فان الصورۃ
الواحدۃ ھی جہۃ وحدۃ اجزاء العناصر التی فی الیاقوت مثلا یجب الامتداد والاجتماع فقط کالقطع
الخشبی المدور فان حمرتہ وغیرھا ای الخشونۃ وان کانت محققۃ فی الخارج الا انہا لیست ھیئۃ وحدۃ بل
مولدۃ من مجموع ھیئات القطع واما عن الثانی ھو ان التحصل لیس الا فعلیۃ الوجود ومن شان المادۃ
ان تقبل بحصلا بعد بحصل وجودا بعد وجود فکل بحصل ھو وجود اخر للمادۃ محتاج بہ الی الصورۃ فان
تحقق الیاقوتی مثلا وجودا اخر لاجزاء العناصر یحتاج ھی فی ھذا الوجود الی الصورۃ الیاقوتیۃ فان لم
یتحقق الوجود العنصری یحتاجتہ الیہا فلیتفطن واما ما قیل من ان کون المحال عرضا والترکیب اعتباریا
انما یلزم اذا کان الجزء المحال الذی ھو الواجب جزء ما واذا کان الواجب مع غیرہ جزء ما دیا حل فیہما الجزء
الصوری فلا یلزم ما ذکر کما فی العناصر المجتمعۃ لصور المواد البسیطۃ دعوی الاحتیاج او الانفصال بین الاجزاء
المادیۃ غیر مسموعۃ لجواز ان یکون وحدۃ المحال مستلزمۃ لعدم الاحتیاج والانفصال بین
الاجزاء المادیۃ بحیث تصیر واحدۃ بوجہ حقیقی لم یحصل فی حلول الصورۃ الواحدۃ فیہا ھذا ان لو افید وقوع
ھذا وورد واعلیہ والاتم الزامہ بین ان التحصل امتناع کون الواجب جزء من غیرہ بقولہ والا لکان بعضہ وکل
بین الجزء الاخر من المرکب ھذا فرد والواجب لذاتہ لا علاقۃ لہ بالغیر وارد علیہ لما مر عند قولہ ان الواجب لہ
علاقۃ العلیۃ والمبدئیۃ مع الغیر ثم حقق ان المراد بالترکیب ان کان ھو الانضمام الی الغیر کما فی قولنا الموجود
باسرھا والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغیر ھو فحاز ان کان المراد ان یکون بینہ وبین غیرہ
فعل وانفعال کما فی الممتزجات فذلک لا یسلم علیہ لانہ لا یتفعل عن غیرہ اصلا حتی یحتاج الی اعانۃ قابل لیتاثر
البعیدۃ بل یکفی ان یتفق ولا یکون الذاتی جزء من غیرہ ای بحیث یتفعل عنہ کما فی الممتزجات وبذلک ظہر الخلل
فی الثالثۃ ان الموجود الخاص الواجب الوجود الذی ھو موجود بتہ ھو عین ذاتہ لا امر زاید علی ذاتہ کما فی
الممکنات والیہا اشار بقولہ ولا یزید وجودہ علیہ فاشار بقولہ وجودہ الی ان المراد ھو الوجود الخاص من
الوجود المطلق المشترک معنی بہ جمیع الموجودات فانہ زاید بحیثیۃ بالضرورۃ کما مر بقاء وبغیر المراد بالوجود
الوجود الخاص منہا ھو الوجود المطلق المضاف الی خصوصیۃ المہیات علی ما ھو مذھب المتکلمین لا فرق
بینہ وبین المطلق الا بالاضافۃ الخارجیۃ الغائبۃ فی ذہن المطلق فیتاتی مر زیادتہ لا محالۃ بل المراد بہ ما
ھو فرد الوجود فی نفس الامر والوجود المطلق صادق علیہ صدقا انتزاعیا کما ھو مذھب الحکماء والمشار
الیہ بالاستدلال علیہ فاتہ تقریر ھو انہ لو لم یکن الوجود عینا فی الواجب بل کان زائدا علی ذاتہ لکان ممکنا
لذاتہ والامر یکن موجودا بالضرورۃ وھی صفۃ خارجیۃ بمعنی کون الخارج ظرفا لنفسہا لا الوجود ھا فیہا موثر
بالضرورۃ لا یحتاج الصفۃ الخارجیۃ الی الموثر ضرورۃ وھو لا یمکن ان یکون ذات الواجب الا لتقدمت
علیہا بالوجود ضرورۃ تقدم المحتاج الیہ علی المحتاج بالوجود فیلزم امکانہا او تقدم الشیء علی نفسہ
فیکون غنیا ومحتاجا ھذا الوجود الغیر ممکن فیلزم امکان الواجب فقد لخص المحقق الشریف ھذا
الدلیل بحیث لم یوقف علی کون الوجود صفۃ خارجیۃ وھو انہ اذا کان وجودہ تعالی زائدا علی ذاتہ
فلا یخلو ان یتصف بہ ذاتہ بمعنی لا یکون الا یکون موجودا بہا وانتفاء الثانی بالوجوب لا بد من
علۃ بہا یصیر متصفا بالوجود فتلک العلۃ اما ذات الشیء او غیرہ الی اخر الدلیل واعترض علیہ شارح





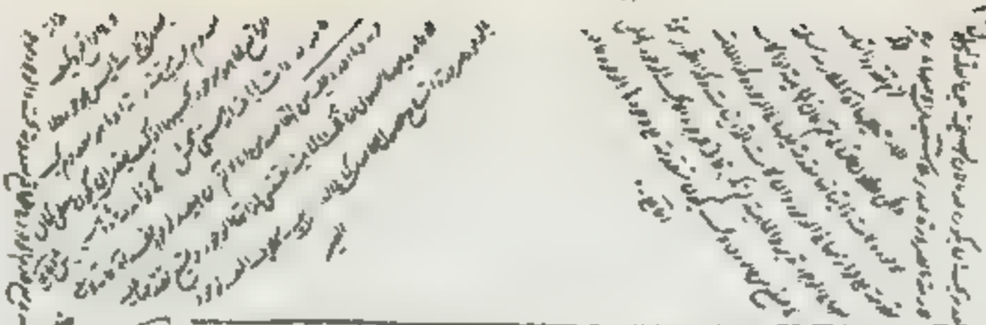
المسئلة السابعة والعشرون



القوم فيها بالخروج الى العدم هو الامكان كما سبق واتضاف شيء امر اذا كان ممكن يجوز ان لا يتصف وبالعدم لذلك امر عدمي للاتصاف واما الوجود فامر ثبوتي وحينئذ فلا يحتاج الى علة فاذا وجب الواجب لذاته وجب ذاته فيها بالوجود وهو بحر لا يتصف بحجج لطيفة واقول هذا خط عظيم والشيء اذا كان واجبا بالذات لا يحتاج الى علة لا واذا كان واجبا لغيره او لنفسه والشيء ما لم يمكن ان يكون واجبا بالذات عسى بذات الاتصاف هل لو كان كذلك واجب بذات الشيء فاما ان يكون ذات الشيء بذاته لا تتصف فبذلك الامر وهو مقصود السائل محمد بن زكريا او كانت والسبع في الاشارات يعني قد يكون يكون محبة الشيء سببا الصفة من صفاته فاما ان يكون صفة لنفسه لصفة اخرى مثل العلم للحاضر ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشيء هي نفسه محبته لكن ليست في الوجود او لسبب صفة اخرى، لسبب متقدم في الوجود على الوجود قبل الوجود انتهى كلام الاشارات وقال في الفصل الاول لا يجب ان يكون لكل ما هو واجب الوجود بذاته محبة لذاته ومعشوقا لذاته وقد عرفت فيما تقدم ان الاشياء التي بها استبداء بما هذا معقول ان واجب الوجود لا يصح ان يكون له محبة لذاته ومعشوقا لذاته بل نقول من رأس ان الواجب لوجوده قد يعقل غير واجب الوجود كالواحد قد يعقل غير الواحد وقد يعقل من حيث ان يعقل انسان وجوهر اخر من الجواهر وذلك لان الذي هو واجب الوجود كالواحد قد يعقل من الواحد ما هو انه انه او هو انه ان وهو واحد معقول من حيث هو معقول لها الواحد الموجود وبين ان واحد الموجود من حيث هو واحد موجود فمعلوم ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي بها يركب حتى يكون هذا المحبة لذاتها وتكون تلك المحبة واجب الوجود يكون لتلك المحبة معشوقا حقيقيا وذلك المعشوق وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك المحبة انما ان يكون ان يكون عن واجب الوجود لا يخلو اما ان يكون معلوم وجوب الوجود هذا حقيقة او لا يكون وهو ان لا يكون كذلك حقيقة وهو مسئلة كل فصل بالذات ينقلب ذلك الفصل وتنتفي ان كانت له حقيقة وهي غير تلك الحقيقة فان كان ذلك الوجوب من الوجوب بالذات ينقلب بتلك المحبة ولا يحتاج وقتها فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود لذاته من حيث هو واجب الوجود لنفسه الذات من حيث هو واجب الوجود ليس واجب الوجود بل يستفاد بحث هذا ان كان لم تفد بعد في ذلك الشيء هذه المحبة ليست البتة فواجب الوجود معلوم لذاته فاما وجوب الوجود مطلقا لانها لا تحتاج في كل وقت وواجب الوجود معلوم بحتة في كل وقت وليس كذلك اما لو جاز ان احد معلوم غير معتبر بالوجوب الضروري الا حقا المحبة فاما لغير لو قال قائل ان ذلك الوجود معلول لتلك المحبة فهذه المحبة وليس احد ذلك لان لو جوز ان يكون معتبرا والوجود المطلق الذي بالذات لا يكون معلولا صح ان يكون الواجب الوجود محققا من حيث هو واجب الوجود بعينه واجب الوجود من دون تلك المحبة فتكون تلك المحبة غير ضرورية للواجب الوجود المحقق القوام بنفسه اذا كان يمكن في واجب الوجود المتأثر اليه بالفعل لا ذاته محققا واجب الوجود وان لم تكن تلك المحبة انتهى وهذه ليست تلك المحبة محبة لشيء المتأثر اليه بالفعل من واجب الوجود بل محبة لشيء اخر لا هو وقد كانت موهت محبة لذلك الشيء الاخر هي فلا محبة للواجب الوجود هذا ما قرر واجب الوجود بعد هي الاثنينية ومعقول ان الاثنينية والوجود غير ضروريان لتلك المحبة فلا يخلو اما ان

يلزمها الذات اما ان يكون لذاتها او بجعل جاعل و بحسب ان يكون لذاتها فان الثابت لا بد الا موجودا فيلزم ان يكون
الماهية وجود قبل وجودها و هو تناقض فليست ماهية غير الانية فهو معلول و ذلك لانك قد علمت ان الانية
والوجود لا يفترقان من الماهية التي هي هاهنا مغايرة عن الانية مقام الامر المعلوم فيكون من اللوازم فلا يخلو اما
ان يلزم الماهية لا بما انها ماهية هاهنا و يكون لزومها اياها بسبب شيء و معنى قولنا اللزوم اتباع الوجود
ولا بد موجود الا موجودا فان كانت الانية تتبع الماهية و يلزمها لنفسها فتكون الماهية قد سبقت في
وجودها وجودا و كل ما يتبع في وجود وجودا فان متبوعه موجود بالذات قبله فتكون الماهية
موجودة بذاتها قبل وجودها و هذا محال فيتعين ان يكون الوجود لها عن علة و كل ذي ماهية هو معلول
و سائر الاسئلة عبر واجب الوجود فلها ماهيات عدا الماهيات هي انيتها بانفسها ممكنة الوجود و انما يعرض
الوجود لها من خارج فالاول لا ماهية له و ذات الماهيات يفيض عليها الوجود منه انتهى كلام الشيخ
والآخر ممكنا معلولا لجاز ان يكون ما يفرض من الامور الثلث المذكورة على الواجب مما يمكن كما ظهر
مما ذكرنا سابقا تم ان هذا الحكم الاخير اعني كون الوجود حقيقة الواجب مما تفرد به المتكلمون والمهم
اهم فهموا من مراد القائلين بانه هو عينية الوجود المطلق فقالوا بعمومه بان الوجود معلول و حقيقة
الواجب غير معلولة و المعلول غيرها ليس بمعلول فوجوده غير حقيقته و انت اذا تدبرت تعلم على كون
المراد هو الوجود المطلق فاثبت و المهم لك الجواب بقوله و الوجود المعلول هو المقول بالتشكيك
اما الوجود الخاص بزيد فلا مراد من الوجود الخاص ما قد عرفت و قوله و ليس هو طبيعة نوعية على
ما تليف بخاطر احيلك في جوابه الى العروض و عدم جواب عن استدلال الامام على زيادة الوجود
الواجب بان الوجود طبيعة نوعية لكونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل فلا يختلف لوازمها بل يجب
بكل فرد منها ما يجب للاخر فلا فرق بين الواجب الممكن في ذلك و ذلك لا يندفع بالجواب الاول لادعاء
كون الوجود طبيعة نوعية فلا يختلف بالتشكيك و تقرير الجواب انا لا نم كونه طبيعة نوعية كما
مر و سره اتحاد المفهوم لا يوجب ان يجوز صدقه على اشياء مختلفة بالفصول و اللوازم فيجوز
ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة بحسب الوجود الواجب المتجرد و عدم مقارنة الماهية
و الممكن بالعكس و الشارح المقاصدي لما اطلع من كلام العاذل و ان سينا على ان
مرادهم ان حقيقة الواجب هو مجرد محض الواجبية لا اشتراك فيه اصلا و الوجود المشترك العام
المعلول لا دخل له غير مفهوم بامر في بعض كذا ان الوجود معقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته
التي توهم انها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك يحيل عليها و هي ان الوجود انما يقتضي العروض و
الاعراض و ينافي الوجوب و على الواجب و الممكن في ذلك و ان لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير
و جملة الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم و التساوي في الحقيقة فذهب انه لا بد من احد الامرين
اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متفاوتة في اللوازم و انت تعلم ان الامام بان
العرض الذي بلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية و الماهوية يكون امرا منتزعا و سواد الكوز
و الانسان كيف هما في حق الواجب انا مستقلا يستغنيا عن السبب فلا استقلال الكل مستقلا
فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل هذا الامام انتهى كلام شارح المقاصد فتدبر

المسئلة السابعة عشرة



وتاثير المهية من حيث هي هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان جوابه عن اعتراض الامام على الدليل المشهور بالمنع والنقض اما المنع فتقريره انا لانسلم انه لو كان المؤثر في الوجود هو

الواجب بالذات تقدمها عليه بالوجود فان يكون المؤثر في الوجود هو المهية من حيث هي موجودة لم لا يجوز ان يكون تقدمها عليه لا بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود هو المهية من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة واما النقض فتقريره هو انه لو وجب تقدم كل محتاج اليه على المحتاج بالوجود لزم ان تتقدم ذاتيات المهية عليها بالوجود وكذا تقدم المهية على لوازمها بالوجود وكذا تقدم المهية الممكنة القابلة للموجود عليه بالوجود واللازم باسرها باطلة بالاتفاق وتقرير الجواب اما عن المنع فهو ان وجوب تقدم المؤثر في الوجود بالوجود ضروري عند القائل بان المهية مؤثرة في الوجود لا يمكن من حيث هي مؤثرة في الوجود اعني بها من حيث هي هي الصرفة فقوله غير معقول اشارة الى بطلانه بالضرورة وقد بينا في الوجود ان مفهوم الذي هو صفة خارجية لا شبهة في الضرورة التي ادعاها المستدل من كون وجوب تقدم المؤثر في وجود الشيء الخارجي بالوجود ضروري بلا شبهة ولا نزاع لاحد فيها واورد البيضاوي المقاصدي من الالزام ان المفيد لوجوب تقدم المؤثر عليه بالوجوب بخلاف المفيد لوجود الغير فان بداهة العقل تحكم بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدئا لوجود الغير فقد بنيت على اندفاع ان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان الايجاد فرع الوجود قطعا فلا يعقل تاثير المهية بالوجود لها الا في وجودها ولانه في وجود غيرها واذا كان الوجود عين ذات الواجب كان هو موجودا بذاته فلا تاثير ولا احتياج هناك ايجادا اصلا بخلاف ما اذا كان وجوده زايدا على ذاته فان هناك تنافي لذاته بوجوده فلا بد له من سبب قطعا واما عن النقض بالذاتيات وهو ان الذاتي ليس محتاجا اليه في وجود المهية بذاتها وقوامها ولا يجب تقدم المؤثر في القوام بالوجود بل يكفي تقدمه بالمهية كما عرفت وكذا يجب النقض بلوازم المهية فانه لا يجب تقدم المهية على لوازمها بالوجود كما تحقق في موضعه لله سبحانه وتعالى واشار المصنف الى هذين النقضين بقوله الوجود لا يجعل غير المهية من حيث هي هي غير معقول لان الوجود لا غير هو تاثير الذاتي والمهية بالاعتبار المذكور لازم المهية تاثيرها غير الوجود واما النقض بالقابل فان قرر بان المقبول لاجل كونه مقبولا يتوقف على القابل فلا يلزم كون المؤثر في المقبول متقدما عليه بالوجود لزم ان يتقدم القابل للوجود عليه بالوجود فالجواب عنه ان ذلك ليس لحاجة الوجود بل لان المقبولية التي هي غير الوجود لا تحقق فلا يلزم كون القابل متقدما بالوجود كيف وان القابل من حيث هو قابل مستفيد والمستفيد من حيث هو كذلك يجب ان يكون محتاجا اليه في ذلك الاستفادة فلا يجوز ان يكون غنيا عنه ضرورة فالقابل للوجود يجب ان يكون محتاجا اليه في قبول الوجود ومعطي الوجود يجب ان يكون موجودا قبل اعطائه اياه فذلك ظاهر ان قرر بان المقبول لكونه موجودا يتوقف على وجود القابل فالجواب عنه ان ذلك اي تقدم القابل بالوجود على المقبول لذاته لخارج انما يلزم حيث كان المقبول موجودا خارجيا والقابل كذلك بل لانه في الخارج والوجود ليس كذلك لان الامر ليس اصفة موجودة في الخارج بل هو من المعقولات الثانية كما سبق ولان القابل من حيث هو قابل يجب ان يكون منفكا عن المقبول خارجا عنه كما عرفت في المهية واما كانت في الخارج لا يكون منفكا عن الوجود لان

كون المهية هو وجودها بل الوجود الخارجي انما يقبل المهية في العقل لكونها في العقل منفكة عن الوجود الخارجي
لا محالة فهناك قد يسميها العقل بالوجود الخارجي وكان الوجود العقلي بل الوجود المطلق الاعم من الخارجي و
العقلي انما يقبل المهية في العقل لكن لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل اعم
وجود عقلي فانما بان يكون العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار
الشيء لبشرط اعتبار العدم وبالجملة فالتقابل بين الصفة العقلية انما يجب تقدمه عليها في الوجود العقلي لا
في الوجود الخارجي بخلاف الفاعل للصفة العقلية لان هذه الصفة وان كانت عقلية بمحض ان وجودها
انما هو في العقل لكنها صفة خارجية بمحض كون الخارج ظرفا لنفسها وان لم يكن ظرفا لوجودها وقد عرفت
الفرق بينهما فلا يجوز ان يقال مثل هذه الصفة لا يتقدمها الا العقل والصورة وهذا معنى
كلام المصورة في شرح الاشارات انما المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط
ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط فلا يرد عليه ما توهم الغوص
وورود عليه من ان الانتفاء اذا كان امرا عقليا تكون الصفة اية امر عقليا ملوفرضنا المهية فاعلة
لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة
عقلية فبين الفرق انتفى الفرق حسب ما ذكرنا ان قابل الصفة العقلية قابل لوجودها لا لنفسها و
فاعلها فاعل لنفسها لا لوجودها هذا **تفريع تنبيهي** اعلم ان مقتضى هذا الدليل الذي
هو عمدة ادلتهم على كون الوجود عين ذات الله تعالى وتقدس بجاتهم سيما المعلم الثاني في شرح الاشارات
وغيره انما حقيقته تعالى فرد خاص من الوجود قائم بذاته ممتاز عن سائر الوجودات بنفس ذاته ويكون
مبدأ للكل فهو بانيته نفس ذاته تعالى وممتاز عن الممكنات بكونه وجودا تاما بحلاف شيء من الممكنات فانه
ليس له وجود اصلا لا تاما ولا ناقصا فليس له تقرر حقيقة ولا ثبوت شيء من الممكنات فلا يمتاز
الا بمجرد اضافة بمجرد تعاير المشاركة الذاتية مع غيره تحقيقة تعالى هويته ببساطة غير مؤلفة لا من اجزاء
خارجية كما مر في الحاشية الاولى ولا من مجتمعة ووجود كما ثبت في الحاشية الثانية ولا من اجزاء
عقلية لعدم اشتراك ذاته مع غيره فليس له جنس يحتاج الى فصل وبقية الامور العقلية متخالفة
في الوجود العقلي ومتحدة في الوجود الخارجي وهو وجود الكل لصحة الحمل فكل مركب من الاجزاء العقلية
فوجوده غير بحتة للبتة وقد ثبت ان وجود الواجب عين بحتة فلا يكون مركبا من الاجزاء
العقلية مطلقا وانما قد عرفت ان مهية وجوده وقد سبق ان الوجود ليس غير مركب من الاجزاء
مطلقا هذا ان قلت قال الشيخ في الاشارات لو لم تكن ذات واجب الوجود عن شيئين واتيا يجتمع
توجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومعونا لواجب الوجود لا
يتم المعنى ولا تم الكلام وقال المحقق في شرحه يريد ان التركيب الا فتقار من واجب الوجود على وجه
كلي وسيفصل ذلك في الفصل الثاني لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء متقدم المركب كالانسان
للحيوان والناطق وقد يكون عن جزء اصيل متقدم المركب كخشبة السرير وجزء اخر طبيعة فيحصل المركب مع
الجزء كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والافتقار قد يكون
بحسب الكينة كالمتصل الى اجزائه المتلاحمة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الطبيعي والصورة وقد

المسئلة السابعة والعشرون

يكون واجب الجهة كالنوع للجنس والفصل وكل واحد من التركيب الا فتقا يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنتظم بما يجب بما هو موجود لم يما ليس هو وبما يكل ويقهر بما ذات الكتابان ذات واجب الوجود لو انتظم من شيئين او اشياء ليس واحد منها هو الواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر اركان واجب الوجود ذا مهية اخرى غير الوجود الواجب اتصفت تلك المهية بوجوب الوجود فصارت واجب الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصابر بذلك واحد كان الواحد من اجزائه تعني المهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومعلوم انه هيهات واجب الوجود لا ينتظم الى مهية ووجوب وجود متلاقيان الكل لاجزاء متشابهة انتفى وهذا الكلام صريح في ان الدليل الذي ينفي الاجزاء الخارجية ينفي الاجزاء مطلقا بل يثبت الخاصة الثالثة ايضا فكيف حكمت سابقا بانه يمتنع تركيب من الاجزاء الخارجية وجعلت نفي الاجزاء المعقلية من فروع الخاصة الثالثة قلت عرفت من هذا الكلام ان كل مركب من حيث هو مركب فهو في مهيته ممكن ومحتاج في الجملة سواء كان حاجته الوجود او التقوم فضلا عن الاغايرة المتباينة الواجب الوجود وان لم يكن امتناع الحاجة مطلقا مبرهنا مالم يثبت الحاجة الوجود ولذلك لم يكتف بهذا الاجمال وفصل في الفصول الثلاثة وفي مقام التفصيل بطل جميع اقسام التركيب الا ينتهي الى الحاجة الوجود بخلاف المركب من الاجزاء العقلية فانه اطلق بما ذكرنا ومما يدل على ما ذكرنا من ان العبرة ههنا هو نفي الامكان والحاجة المهية كلام المصنف في الشرح حيث نقل من الامام انه ان قبل لعل المهية المركبة وان كانت ممكنة لا فتقارها الى اجزائها لكنها واجبة للاستغناء عن السبب الخارج ورد ذلك بان يكون اجزائها واجبة ايضا بان الواجب مركب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لبرهان التوحيد الثالث يكون معلولا لما فرض انه جزء مركب فظهر ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها فقال اقول المطلوب ههنا كون المركب ممكنا ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد هذا **تحصيل انتقادي** اعلم انه يمكن ان يعمم قولهم مهية الواجب وجوده وانه على وجهين احدهما ان الواجب الوجود ليس له حقيقة ووجود خاص قائم به بل المراد من الوجود الخاص به هو حقيقته على طريقة ما يقوله الاشعري في المهيات الممكنة بالقياس الى الوجود ومعناه ان ذاته تعني عنا الوجود على قياس ما يقولون ان تقيد نفس ذاته وان صفاته عين ذاته وثانيهما ان ليس له مهية وحقيقة وراء وجوده الخاص به بل مهيته وحقيقته عبارة عن وجود خاص قائم بذاته فعلى الاول يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته بحيث ينتزع منها الوجود بذاتها فذاته بنوع من الحيثية من الوجود المطلق والفرد منه ويكون هذا هو معنى كون وجوده نفس ذاته وعلى الثاني يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته فردا خاصا من الوجود قائما بذاته لا بمهيته فيكون ذاته وجودا وموجودا باعتبار واحد ولعل هذا هو المراد مما ورد في احاديث اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم اجمعين من انه تعالى شيء لا كالاشياء وذلك كما يقولون في علم المجرد بذاته ان ذاته علم وعالم وعالم باعتبار ان كونه وجودا فطاهر كونه فردا من الوجود حقيقة واما كونه موجودا فلكونه قائما بذاته ثابتا له الوجود مع قطع النظر عن

فی خواص الوجود

اذا کان الشیٔ قائما بذاته لا بمعنی کونه غیر قائم بذاته لذاته کما قالوا فی صورة علم المجرد بذاته ان حقیقة العلم هو حضور مجرد عند مجرد قائم بالذات وذات المجرد حاضرة عند ذاته بمعنی کونها غیر غائبة عنه فهو باعتبار کونه مجردا حاضرا عند مجرد علم وباعتبار کونه مجردا حاضرا عند مجرد قائم وجوب مغایرة الثابت لما ثبت له والحاضر لما حضر عنده بالذات ثم قد وضع اللفظ علی ان موافقته وضع اللفظ غیر لازمة فی المطابق العلمیة واما اذا کان الوجود قائما لا بذاته بل بجهته فلا یصدق ذاته ثابتة له بالغیر لکن هو قائم بالجهة الی رجع ظرفا لا نفس تلک الوجودات لا الوجودات انها وهذا الوجه الثانی هو مراد الحکماء وهو المطابق للبرهان اما الاول فتقریر برهانه قد مر فی مشرع الاشارات حقیقة الواجب لیست هی الوجود العام بل هی مجرد وجوده الخاص الی آخر الوجودات لیقابل ذاته قائما بالذات وقائما بغیره الوجود داخل فی مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترک الذی لا یوجد الا فی العقل بل الوجود الخاص الذی هو المبدأ الاول لجمیع الموجودات وما لیس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم بساطته هی انیته وقال بهمنیار فی التحصیل لیس یجب ان یکون الکون فی الاعیان هو کون الشیٔ فی الحس بل الحس فان اوجبنا ان بعض الکون فی الاعیان یغایر بعضا ما وبعضه لا یغایر بعضا ما وذلک لان الکون فی الاعیان الذی لا سبب له لو کان مطلقا فی کل شیٔ سببا لذلک الکون ویتقدر ان لا سبب وقال ایضا ان نسبة الجمیع الیه لکنه ضوء الشمس الی ما سواه الذی لیس بضیٔ کل شیٔ وهو مبین عن غیره فلو کان للضوء قیام بذاته لکنه یفتقر الی ذات یحتاج له الموضوع والوجود الاول لیس له موضوع انتهی وناهیک فی ذلک کلام الشیخ المنقول من الهیات الشفا من ان الاول لا مهیة لغیره الا انیته وانیته فان الواجب الوجود اذا کان نفس واجب الوجود لا سببا آخر یکون ذلک الشیٔ واجب الوجود کان نفس وجوب الوجود الذی هو قائما الوجود وذلک قاهر جدا واما الثانی اعنی ان ذلک هو المطابق للبرهان فلان کل شیٔ سوی نفس الکون لا یمکن ان ینفک عن الکون سواء کان منشأ لانتزاع الکون بنفس ذاته او کان امرا زائدا علی ذاته الا تری ان کون بحیث ینتزع منه الکون بنفس ذاته کون لیس سواء الکون المنتزع والذی یدل علی ما ذکرنا صریحا کلام المصنف فی تشریح الاشارات حیث قال کون المهیة هو وجودها والمهیة لا تتجرد عن الوجود الا فی العقل لا بان تکون فی العقل منفکة من الوجود وان الکون فی العقل انما هو وجود عقلی کما ان الکون فی الخارج وجود خارجی بل بان العقل من شانه ان یلاحظها وحدها من غیر ملاحظة الوجود وقد اعتبار الشیٔ لیس باعتبار لبعد به انتهی فواجب الوجود اذا لم یکن نفس الکون بل کان ما بنفس ذاته منشأ لانتزاع الکون فهو لا ینفک فی الخارج عن الکون الزائد علیه فی العقل بالمعنی المذکور فلا یکون وجوده عین ذاته بل زائدا علی ذاته کالممکنات وهو ممتنع بالبرهان المذکور ولا ینفع فی ذلک کون نفس ذاته منشأ لانتزاع الوجود لا بامر زائد فان ذلک لیس منشأ جهة الوجود بل هو جهته منشأ انتزاع الوجود هذا اولا الوجه الاول وذهب کل من لم یقل بان للوجود فردا سوی الحصة ومع ذلک اختلفوا فی هذه المسئلة الی الحکما فهو فی الحقیقة بانه جهة الوجود الی جهته منشأ انتزاع الوجود

كما ذكرنا وسبقه المدققين يذهب الى هذا المذهب لكن يجعل مناط موجوديته اتحاده وهويته مع مفهوم الموجود ما هو وأنه لا صدق جميع المشتقات لا كونها مناشأ الانتزاع الوجود بنفس ذاتها وان كان الوجود انتزاعيا محضا عندهم فهو بوصف بعينية الوجود الى غير ذلك الجملة عن الواجب وكونه نفس الوجود اى هويته متحدة مع مفهوم الموجود من دون ان يكون بحيث يحلله العقل الى مهية والى مفهوم الموجود كما ان المراد من زيادة الوجود الممكن هو كونه بحيث يحلله العقل الى ماهية والى مفهوم الموجود وبالجملة هو ينكر كون حقيقة الواجب عزوجل من انتزاع الوجود وينابع له انكار كون الوجود امرا ومعنى وبجعلها عزوجل الموجود بما هو موجود مجردا عن المهية وبجعل موجوديته بالاتحاد مع مفهوم الموجود المطلق فهو يثبت له تعالى فاتا مقابلا للوجود وينفي عنه المهية المفهومة التي من شانها ان لا تحقق الا مجردة عن الوجود الصدقي وبهذا اعترض عليه المحقق الدواني بان مفهوم الموجود لا تحته مهية من المهيات اصلا بل تنتزع لاشياء فان للموجودات مهيات وهو ايضا مهية وبهذا يرد على الوجود انه ليس بمهية فما يقابل الموجود من الامور لا ما يشملها وليس مفهوم الموجود تحته اثنى من الموجودات التي هي مهية كالنفس وذهنه وبهذا اعترض عليه ايضا بان اراد بالموجود الذي هو مفهوم الموجود المطلق فهو ظاهر البطلان وان اراد به فردا من افراد هذا المفهوم تحته المهيات الموجودة كذلك وحينئذ يكون شيئا موجودا ذا الشيء الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغايرا لهذا المفهوم اجاب بان الكلام في مفهوم الموجود وان الممكن الموجود بفضل العقل الى شيء موجود وهو المراد من موجوديته الى غير ذلك فتجد الممكنات تحته مفهوم الموجود ايضا والواجب لا يجري فيه هذا التفصيل ولا يجد العقل هناك الا مفهوم الموجود البحت ولا حاجة ان يكون مفهوم الموجود المطلق تحته فبطلان الشق الاول ثم ما يجري فيه التفصيل المذكور يمكن للعقل ان يجرده عن الوجود ويأخذ مهيته بذاتها من غير امر زائد عليها فلا تكون من هذه الجهة موجودة ولا معدومة وكان وقوع كل منهما لعلة ولذلك ذهبوا الى ان كل ذي مهية فهو معلول وما لا يجري فيه التفصيل المذكور وهو الموجود البحت لا يمكن تجريده عن الوجود فهو ذات يجب له الوجود فيكون واجبا غير معلل لا بذاته ولا بغيره ثم قال وبالجملة الموجود البحت عبارة عن موجود لا يمكن ان يحصل منه في مدارك الا ما هو عرضي بالقياس اليه ولا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات حتى اذا لاحظ العقل ذلك الامر في نفسه يجده بحسب الاعتبار الذهني عاريا عن الوجود فيحكم بان الموجود البحت لا تحته سببا فهو موجود بالذات معقول الان ذات الموجود والوجود ومن ثمة قال الشيخ في تعليقاته معنى قولنا مهيته انيته انه لا مهية له فكل ما خطر ببالك فهو منزه عن ذلك وقال وكان العلامة المحقق الشارح للاشارات يعني المصنف قدس سره لم يطلع على ما نقلناه من تعليقات الشيخ فحمل ما ذكره في الاشارات من ان مهيته انيته على ما هو ظاهر العبارة وبنى الكلام عليه وطعن خالف كلامه كلام الشفاء في هذا المقام حيث صرح في الشفاء بانه لا مهية له وانه يتراءى من الاشارات ان له مهية هي الانية انتهى واقول وانت خبير بما ذكرنا انفا انه لو كان للموجود مغايرة للوجود يسوغ كان من شانها ان تعقل اولا لكانت غير منفكة عن الوجود الذي هو زايد عليها فيكون في ذلك محتاجة الى العلة وهذا معنى كلام الشيخ فيما مر من ان كل ما له مهية سوى الانية فهو معلول او ما

في خواص الواجب

انه لا اثر في ذلك الكون للهيئة من شأنها ان يحصل في العقل او لا كيف هو صحيح بان كل ما يمكن ان يحصل منه في العقل من الماهيات الممكنة فهو عرضي بالنسبة اليه وكل ما شأنه ان يحصل من تلك الذات في العقل مفهوم الموجود فيكون مفهوم الموجود عرضيا بالنسبة اليها وكل عرضي معلول لا محالة سواء كان معلولا للذات او لغيرها وبالجملة اذا كان الواجب ذات سوى الوجود فلا امتناع في ان يجردها العقل عن الوجود بحيث ان تلك الذات لا يمكن حصولها في العقل مجردة ان يجرد الشيء عن الشيء لا يتوقف على حصول شيء منهما في العقل بل يمكن ذلك اذا لم يمتنع بطريق كون الواجب معلولا فان تلك زيادة شيء على شيء في العقل بمعنى كون الزيادة في العقل هو ان العقل ان يلاحظ احدهما بكنه معنى يمكن ان يلاحظ الآخر مع توقف ذلك الاخير على حصول كل منهما بكنهه في العقل فلك كون الزيادة في العقل يتوقف على كون الشيئين بحيث لو وجد حصول احدهما في العقل لامكن انفكاكه عن ملاحظة الآخر على حصوله بالعقل ولا على امكان حصوله بهم فلو كان الواجب ذات سوى الوجود لكانت لا محالة بحيث لو وجد حصولها في العقل لكان الحاصل منها غير الوجود اذ ذلك هو معنى كون الشيء ذات سوى الوجود وبالجملة الوجود كما تراءى هو كون الذات ليس بذات واذا مر من كونه قائما بنفسه لا بماهيته وذات غير نفسه بكون ذاتا هي عين الوجود وتبين لك مفهوم الوجود وينبغي ان يعلم ان حقيقة الواجب انما يمتنع حصولها في العقل لكونها عين حقيقة الوجود وحقيقة الوجود الخارجي يمتنع حصولها في الذهن والا لانقلب الذهن خارجيا وهذا الامتناع ليس مختصا بالواجب بل كل ما هو موجود للوجود الخارجي سواء كان قائما بذاته او بماهيته يمتنع ان يحصل في الذهن الا اذا كان الممكن حقيقة ذات غير وجوده وحقيقة الواجب بكن وجوده اختص امتناع حصول لكنه الذهن هو الذات والحقيقة في العقل الواجب دون الممكن فلو كان للواجب أن سوى الوجود لم يمتنع حصولها في العقل والحاصل ان الموجود الذي لا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات لا يمكن ان يكون غير الوجود لان كل ما هو غير الوجود من شأنه ان يحصل في العقل ما هو عبارة عن الذات والماهية المقابلة للموجود بالضرورة وانما توهم المخالفة بين كون الواجب لا ماهية له وكون ماهيته مما لا ينبغي ان يقع من المختلفين **تقسيم تحصيلي** هذا الذي ذكرنا كان بيان موجودية الواجب الوجود وانه يكون فردا من الوجود قائما بذاته واما موجودية الممكن - فبتمام افراد حقيقته للوجود على المهيات الممكنة قياما حقيقيا عقليا كما هو مذهب الحكماء لا بتمام لحصص الاضافية التي هي افراد اعتبارية تنتزع من اضافة هذا المفهوم الاسمي الى ماهية ماهية قياما اعتباريا على ما هو مذهب المتكلمين وذلك لما عرفت من ان الماهية غير منفكة عن الوجود والكون في نفس الامر ما كان وفي هذا سواء انتزع منها هذا المفهوم العام او لا ولا يكون الماهية منشأ لانتزاع هذا المفهوم منها وان كان باعتبار اضافتها الى الجاعل وارتباطها به انتسابا وارتباطا صدوريا على ما هو اختيار كثير من محققي المتاخرين من المتكلمين بالحكمة كان موجودية الواجب عندهم انما هي بكونه منشأ لانتزاع هذا المفهوم بنفس ذاته كما مر وعرفت ايضا من ان كون الماهية بتلك الحيثية كون مخصوص هو المراد من الوجود الخاص القائم بالماهية قياما حقيقيا عقليا فلا ضرورة داعية الى نفي كون الوجود ذا امر حقيقي قائم بالماهية قياما حقيقيا وجعل الوجود منحصرا في هذا المفهوم الذهني الانتزاعي المختص بالحصر

الاضافية

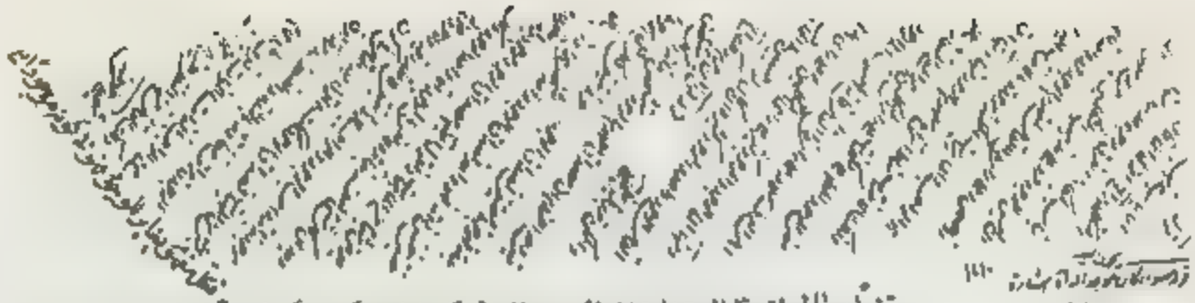
المسئلة التسعة الى العشر

الاضافة وجعل موجودية المهية بكونها منشأ لانتزاع هذا المفهوم لا بقيام ما هو مزدحقيقي فيها وقد عرفت
ما فيهم على ذلك وهو ورود الاشكال المذكور سابقا على ظاهر القول بكون الوجود ذا افراد حقيقة وقد
اشرنا الى دفعه هناك في شرح قول المصنف وبتكثر بتكثر الموصوفات في المفصل ان ورود الاشكال كان من
وجوه ثلثة احدها من حيث ان المهية اذا لم تجعل عن الوجود الخارج كان الوجود صفة خارجية وقياسها
الصفة الخارجية بالمهية يوجب ان يكون المهية قبل الصفة وهو محال فالصفة الوجود وثانيها من حيث
ان الوجود هو بعينه متحقق المهية لانا نجد تحقق المهية وقع بلزم ان يكون الوجود امرا منتزعا من المهية موجودة
بمعنى وهو ايضا محال مترتب الثالث من حيث ان يحق عند المحققين هو ان المجعول بعين المهية الوجود والاتصاف
المهية بالوجود كاتصاف الوجود بلزم كون الوجود مجعولا ووجه الدفع عن الوجه الاول قد عرفت وهو
ان قيام الصفة الخارجية انما يتبع نحو الوجود الموصوف فاذا كانت الصفة خارجية اي موجودة في الخارج
بمعنى كون الخارج طرفا لوجودها لا اذا كانت خارجة بمعنى كون الخارج طرفا لنفسها ومن الثاني انما يلزم
انه يلزم من كون الوجود امرا حقيقيا قائما بالمهية قيام حلول ان يكون ما هو مزدلة امرا منتزعا من المهية
بل المهية اذا حصلت من الجاعل فكانت كاركيتها هو وجودها لا امر ليس كونها هو مجردا ما ينتزع العقل
من المفهوم الذهني المستقل فان ذلك ليس بشئ لا يجعل منه المهية في الخارج لكونه فرع الانتزاع بل الكون الذي
لا يتخلف المهية منه في الخارج هو كون خاص تحقق المهية في الخارج وهو المعبر بالانية وهو مختلف لا محالة
باختلاف المهيات لان قلنا بالانيات المختلفة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي استراحة المحققين في
مفهوم عرضي ومعنى قولهم عروض تلك الانيات للمهيات في العقل وربقة المهية من غير
اعتبار تلك الانية ومن ثبات هو ان المراد بكون المجعول هو المهية هو بمعنى ان المهيات تامة
في العقل بلا جعل وبعد ثم بعد من الجاعل الوجود او اتصاف المهية بالوجود او ارتفع النوعم بالمعنى
في الذهاب الى جعل الوجود او الاتصاف بعدان يتفق ان لا مهية قبل الجعل والى هذا يؤل مذهب
استاذنا الحكيم المحقق الالهي قدس سره في القول بجعل الوجود بما يصرح بكون الوجود مجعولا بالذات
والمهية مجعولة بالعرض على عكس ما يقوله القوم وبطابقه كلام المصنف في شرح الاشارات حيث قال
اذا صدر عن المبدأ الاول شئ كان ذلك الشئ هو بعينه مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا
عن الاول غير مفهوم كونه هو بعينه فان فيهما امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو
هو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمهية فمن حيث الوجود تابعة
لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن مهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود
تابعا لها بكونه صفة لها استغنى وهذا ليس كثير استبعاد فيه على ما حققنا مذهب القوم من تحقق
الافراد الحقيقية للوجود على نحو ما عرفته وانما الاستبعاد فيه على القول بكون الوجود انتزاعيا محضا
وقد هنا صرفا ومن تحقيقنا مذهب القوم ظهر ان المذهب المنسوب الى طائفة من المشائين كما مر لبعض
الامذهب القوم لان المشائين لم يأخذوا على وجه فرد وه عليهم فظهر ان ما حققنا **تحقيق**
عرشي الاختلاف بين وجود ووجودا انما يمكن على وجه بين احدهما ان يكون وجودا بذاته لا بمهية
ووجودا اخرى بالمهية وثانيهما ان يكون وجودا بالمهية ووجودا اخرى بالمهية اخرى فيكون الوجود

في حواشي حجة الله

مختلفين اختلاف الماهيتين ولا يمكن تحقق الاختلاف في الوجود القائم بذاته لا بمهيته بان يكون الوجودان كل منهما قائما بذاته من دون مهيته لان المغايرة في الوجود تابع للمغايرة في ذي الوجود وذو الوجود في الوجود القائم بذاته انما هو نفس الوجود والمغايرة اعتبارية محضة كما عرفت فمغايرة ذي الوجود هيهنا فرع على مغايرة الوجودين فلو كان مغايرة الوجودين تبعا لمغايرة ذي الوجودين لزم الدور وايضا المغايرة بين الشيئين اما بالمادة او بالموضوع او بتمام المهية او ببعض المهية اذ المغايرة بالعوارض فرع على المغايرة باحد هذه الوجوه الاربعة حيث لا مادة ولا موضوع لا يتصور المغايرة بالاختلاف اصلا وهذا معنى قولهم لا غيرية ولا اختلاف الا بمرتبة الشيء ومحصله فليحفظ هذا التحقيق فان به تندفع الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة كما سنشير اليه

اشارة عرفانية اعلم ان ما نقلنا من بعضهم مشابهة توجيه كلا القولين بشيء مما يناسب مذهب الحكماء على ما حققنا من تحقق الحقايق المختلفة للوجود تارة اذا كان للوجود حقايق مختلفة متحققة يمكن ان يتعلق بكون تلك الحقايق غير مختلفة بتمام الحقيقة بل بالشدة والضعف فيكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة في الاطلاق التي هي المهيات بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص لما كانت الوجودات المتفاوتة قائمة بالمهيات متعينة متشخصة فلا يلزم ان يكون اختلافها في نفس حقيقة الوجود ليلزم التركيب في الذات بل في تعيناتها التابعة للمهيات المختلفة وهذا هو الحقيق باختلاف ظهورات الوجود قلة وكثرة بل لما كان اختلاف الوجودات كما عرفت بتبع اختلاف المهيات فمع قطع النظر عن المهيات لا اختلاف في حقيقة الوجود من حيث هي اصلا فيكون الفرق بين هذا المذهب ومذهب الحكماء انهم يجعلون الواجبية بمرتبة واحدة هو تلك الحقيقة بشرط ان لا يتعين بشيء من المهيات والصفوية يجعلون الواجبية تلك الحقيقة لا بشرط ان يتعين بشيء من المهيات فيكون كل حقيقة وجودية واجبة اذا اعتبرت من حيث هي هي مقطوعة النظر عن التعين وممكنة باعتبار احدهما بشرط التعين فيكون الممكنات في الحقيقة هي التعينات والواجب هو الحقيقة المطلقة فلا يلزم تعدد وتكثر فيما هو واجب لا يكون شيء من الممكنات فردا للواجب لا عامة ولا خاصة الا ان يبقى ان تلك الحقيقة غير متعينة في حد ذاتها كالكلي الطبيعي او بها متعينة بتعين لا يأبى شيئا من التعينات كالارتكاز في جليلة فما اشرنا اليه سابقا بل هي متعينة بتعين تأبى هي ذاتها وهذا التعين يأبى جميع التعينات حتى تعين ان يكون فيها متميز من التعينات ويقارنها مقارنة تامة كمقارنة العوارض المختصة للمهيات وانما المعارنة التي للتعينات معها هي معارنة قائم وامعال منها كمقارنة المعلم للعلم ولا يلزم ان يقال ان ذات طور وراء طور العقل الا ان يراد العقول الناقصة الرتبة فيكون اكثر المسائل العقلية كذلك وهذا التوجيه انما هو على مقابلة ظاهر قولهم من ان الوجود مع كونه عين الواجب غير مثل للتجربي في الانفسا قابل للانبساط على هيا كل الموجودات ويظهر فيها فلا يخفى عليه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وذاتها وانما امتازت وتعلقت بتقيدات وتعينات اعتبارية وتحيثات لذا مشكلة لا حاجة الى ذكرها وقد يوجه بحيث لا يلزم القول بالانبساط ومحاطية مع التباين لعدم امكان عروض الوجود الذي هو الواجب القائم بذاته لشيء من المهيات والدليل على كون الوجود هو الواجب ان كل مفهوم مغاير لحقيقة الوجود كالانسان مثلا اذا لم ينضم اليه الوجود يوجب من الوجود نفس الامر لم يكن موجودا فيها



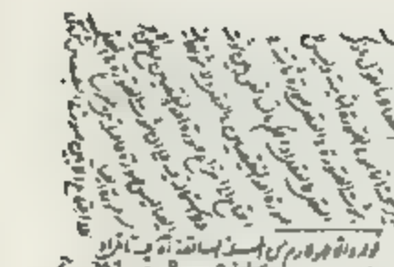
قطعاً ومما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجوداً في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجوداً الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجوداً الى غيره سواء كان ذلك الغير موجداً له او وجود له وكل مفهوم مغاير للوجود ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا الوجود الذي هو موجود بذاته ومستغنٍ في كونه موجوداً عن غيره ذاتاً وان كان المتبادر من لفظ الموجود بحسب اللغة قائماً بالوجود فان المتبع هو ما ادى اليه البرهان لا غير ولما وجب كون الواجب جزئياً حقيقياً مستغنياً بنفسه في ذاته قائماً بذاته وجب ان يكون الوجود ايضاً لكونه هو الواجب لذلك فلا يكون الوجود مفهوماً كلياً لجواز ان يوجد منه حقائق لا يتصور بينها امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضاً لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقيد بغيره والانقسام اليه وعلى هذا لا يتصور فرض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى بحسب الاطلاع على ماهياتها فالموجود الكلي وان كان الوجود جزئياً حقيقياً كما ذكره المحقق الشريف ملخصاً لما ذكره بعض محققة مشايخهم وانه قال ولا يعبأ الا الراسخون في العلم وتبعه المحقق الدواني في اختياره هذا التوجيه ونسبه الى ذوق المتألهين وهو انما يتأتى بناء على ما ذهب اليه المتكلمون الناظرون الى كون الوجود امراً حقيقياً كما لا يخفى ولعمري ان هذا التوجيه لا يسمن ولا يغني من جوع فان كون الوجود وجوداً بذاته ومستغنياً في كونه موجوداً عن غيره انما يتم الوجود القائم بذاته وهو الله لا يمكن ان يكون قائماً بهذه من الماهيات ولا شبهة في كون واجب الوجود فمن اين يلزم ان لا يكون وجود غيره ذلك قائماً بالماهيات الممكنة وان يكون كل حقيقة وجود قائمة بذاتها وما ذكر من وجوب كون الوجود جزئياً حقيقياً انما هو في حقيقة وجود قائمة بذاتها فمن اين يلزم ان مفهوم الوجود الذي هو الكون في الاعيان ليس بكلي وليس له افراد حقيقية بعضها قائم بذاته وبعضها قائم بالماهيات الممكنة فان بنى على ذلك ما بنى عليه مذهب المتكلمين من وجوه الاشكالات المذكورة فوجوه الدفع ايضاً قد عرفتها مع ان الكلام في هذا البيان المعقول وانه كيف يدل على ذلك المطلوب انما بنينا في هذه المسئلة بهذا التطويل الثقيل بكثير من بحث لكونها اهم اسس المعرفة واعظم مسائل التوحيد

المسئلة الثامنة والعشرون

ان الوجود المطلق ليست بصفة عينية بمعنى كونها موجودة في الخارج بل هو بصفة عقلية موجودة في العقل فقط وانه موجود في العقل فقط والبداهة اشارة الى قوله والوجود اي المطلق من المحمولات العقلية فاشار بقوله من المحمولات الى انه صفة الشيء وليس بذات وبقوله العقلية الى نفي كونها عينية كالسواد والبياض وبقوله لامتناع استغنائه عن المحل بيان للدعوى الاولى وذلك لان مفهوم الوجود المطلق المشترك فيه مفهوم مصدري لا يمكن من شأنه القيام بذاته والاستغناء عن المحل وهو ظاهر جداً وقوله وحصولها فيه بيان للدعوى الثانية اي ولامتناع حصول الوجود في المحل حصولاً خارجياً او في الخارج وقد مر ذكر الدليل على ذلك

المسئلة التاسعة والعشرون

ان الوجود من المعقولات الثانية والغرض منها هو التعريج بهذا الحكم والا



فهو لازم من المسئلة السابقة وكذا الفرض بعدة من المعقولات الثانية فان كون الشئ معقولا ثانيا
من احوال الوجود فقال وهو اى الوجود المطلق من المعقولات الثانية وقد عرفنا المراد من المعقول
الثانى وهو ان يكون الشئ مع كونه من العوارض العقلية مما ليس له ما يحاذى به فى الخارج والوجود كذلك
لانه من المحمولات العقلية كما مر وليس فى الخارج امر مطابقه والوجود الخاص المتحد مع الماهية فى الخارج
فهو وان كان كونه مزدا للوجود المطلق مما يطابقه فى الخارج لكنه ليس باعتبار كونه وجودا موجودا
فى الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لوجوده بل المتصف بكونه موجودا فى الخارج بهذا المعنى هو
الاعتبار كونه ماهية وقد عرفت ان المراد من كون الشئ له ما يطابقه فى الخارج ان يكون ما يطابقه
موجودا فى الخارج بالمعنى المذكور هذا فى الوجود القائم بالماهيات واما الوجود القائم بذاته فقد
عرفنا انه وجود باعتبار وموجود باعتبار وهو باعتبار كونه وجودا مزدا للوجود المطلق ومطابق له
لكنه ليس بهذا الاعتبار موجودا فى الخارج بالمعنى المذكور بل الموجود فى الخارج بهذا المعنى هو
الاعتبار الاخر اعنى اعتبار كونه قائما بذاته وابيا عن الانعدان يعتبرهما يطابقه كونه فردا بالذات
للمفهوم من ان يكون المفهوم ذاتيا له ويعتبر ان مفهوم الموجود المطلق عرضى له زائد عليه وهو
الوجودات الخاصة فلا اشكال اصلا وكذا اى من المعقولات الثانية العدم وجهاتها اى جهات الوجود
والعدم يعنى الوجوب والامكان والامتناع لما مر من كونها اعتبارية ليس لشئ منها ما يطابقه فى الخارج
وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية فان كلا واحد
من المذكورات معدود من المعقولات الثانية والمراد بالماهية كون الشئ ما هو هو ليشمل اخر مثل
الحيوان الناطق للانسان فكون الحيوان الناطق ماهية للانسان امر يعرض الحيوان الناطق اذا حصل
فى العقل وليس له ما يطابقه فى الخارج فان ما فى الخارج هو الحيوان الناطق لا كونه ما هو هو للانسان
وكذا الكلية والجزئية انما يعرضان للمفهوم فى العقل بالنظر الى امور اخر باعتبار صدقه عليها وعدمه
وليس لها ما يطابقانه فى الخارج اذ ليس فيه موجود هو كلية او جزئية والفرق بين الكلية والجزئية ان
الاتصاف بالكلية انما هو بالنظر الى الاتصاف بالجزئية فان زيدا جزئى فى الخارج مع كون
كلا الوصفين عقليين والسر فى ذلك هو ان مناط الجزئية انما هو المحفوفية بالعوارض المشخصة وهى
تكون فى الخارج ومناط الكلية هو التجرد عنها وهو لا يكون الا فى العقل تقدير وكذا الذاتية والعرضية
واخواتها اعنى كون الشئ ذاتيا لشئ اخر او عرضيا له او جنسا له او فصلا له او نوعا له فان جميع ذلك
امور عقلية ليس لها ما يطابقها فى الخارج كما لا يخفى وقد مر تحقيق المراد من المعقول الثانى سابقا
فليرجع اليه هناك ان احتيج اليه **المسئلة الثلثون** فى مباحث واحكام متعلقة
بالوجود والعدم باعتبار حصولهما فى الذهن واعتبار العقل اياهما فان شاء ابهما بقوله وللعقل
ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض والحكم بالتناقض بين النقيضين موقف على تصور
النقيضين فنقول تصور العقل بصورتى النقيضين وصورتا النقيضين نقيضان للكون الحاصل فى الذهن
حقايق الاشياء على التحقيق فيلزم اجتماع النقيضين ولكنه لا استحالة فيه لكون ذلك بحسب
الوجود الغير الاصيل والمتخيل انما هو اجتماعهما بحسب الوجود الاصيل كما مر من ان امتناع الذهن

المسئلة الثلاثون

بصورة الحرارة ليس اتصافه بالحرارة مع كون صورة الحرارة هي حقيقتها وذلك للعقل ان يتصور عند جميع الاشياء حتى عدم نفسه فيلزم اتصاف العقل بالوجود والعدم معا لكن الوجود اصيل والعدم ظلي فان العدم ايضا يكون اصيلا وظليا ولا استحالة في اجتماع الوجود الاصيل والعدم الظلي كما لا استحالة في اجتماع العدم الاصيل والوجود الظلي وذلك لعدم كونهما متناقضين وحق عدم العدم اي رفع المعدوم المطلق فيكون المراد من حق الرفع هو النقيض المطلق المتحقق في ضمن النقيض واما ان المراد من العدم هو المعدوم فلانه الذي يلزم من كونه موجودا في العقل اجتماع النقيضين ويحتاج الى الرفع كما ذكرنا لا العدم وايضا هو القسيم للثابت والمختص بكون صحة الحكم عليه من حيث انه متصور بلا اتصاف بالعدم اذ لا فرق بين العدم وسائر المفهومات في صحة الحكم وفيه انه لا يتوهم من الحكم عليه بانه مقوم لحيث احتاج الى الرفع واما ان المراد هو المعدوم المقوم فلانه لا شائبة لتصور العقل لعدم المعدوم من وجه لتنبيه عليه بان يمثل العقل المعدوم المقوم في الذهن فيصير موجودا ذهنيا فان التمثل في العقل هو الوجود الذهني وانما قال ذلك لان الرفع يرفع الوجود ويرفعه اي ذلك التمثل في الذهن الذي هو الوجود الذهني بان يفرض ذلك المتمثل غير متصف بهذا التمثل ايضا فيكون ذلك المتمثل ثابتا باعتبار كونه متمثلا في الذهن وغير ثابت باعتبار فرض عدم اتصافه بهذا التمثل ايضا وهذا معنى قوله وهو ثابت باعتبار فيه اي للثابت باعتبار وقوله ويصح الحكم عليه اشارة الى الجواب عن الشبهة المشهورة وهي انهم حكموا بان الحكم مطلقا سواء كان ايجابا او سلبا يستدعي متصور المحكوم عليه ويلزم من هذا ان المعدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه لامتناع تصوره والالم يكن مطلقا مع ان هذا حكم بالامتناع عليه فموضوع هذه القضية وهو المعدوم المطلق قد حكم عليه بانه لا يمكن الحكم عليه فهو موصوف بصحة الحكم عليه وبنقيضها الذي هو عدم صحة الحكم عليه فيلزم اجتماع النقيضين ويقرر الجواب انه انما يصح الحكم على المعدوم المطلق في قولهم كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه من حيث انه متصور ومتمثل في الذهن ولا تناقض لان موضوع هذه القضية ذو جهتين احديهما كونه متمثلا في الذهن وموجودا فيه بالفعل وبهذه الجهة صار محكوما عليه بهذا الحكم والاخرى كونه معدوما مطلقا لا بالفعل بل بالفرض وبهذه الجهة يسري الحكم بامتناع الحكم اليه فلا يلزم اتصاف بالنقيضين من جهة واحدة بل من جهتين ولا استحالة فيه فان الموضوع في الحقيقة اثنان احدهما موجود والاخر مفروض والحاصل ان معنى قولنا المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه ان هذا المتمثل في الذهن لو لم يكن متمثلا فيه لا متنع الحكم عليه فلا اشكال اصلا وفي بعض النسخ بدل هذا القول قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض والمثال واحد وقد يجاب بان المحكوم عليه في هذه القضية انما هو مفهوم المعدوم المطلق وهو ليس بمعدوم بل موجود في الذهن وكل من الكليات وما يمتنع عليه الحكم انما هو افراد هذا المفهوم فيسري الحكم بامتناع الحكم اليها مع كونها غير موجودة اصلا لكونها متحدة مع المفهوم الموجود في الذهن وهذا بناء على كون الحكم في القضايا المحصورة على المفهوم لا على هو الموجودة في الذهن حقيقة وفي الافراد ولكن يسري منه الحكم اليها على ما هو مذهب القدماء والمحققين كما قيل ويرد على هذا الجواب ان الفرد انما كان متحدا مع المفهوم الموجود في الذهن كان هو ايضا موجودا فيه بهذا الاعتبار فلم يكن معدوما مطلقا فليتدبر لئلا يتوهم ورده على ما قررنا وهذا اي ولان العقل ان يتصور عند جميع الاشياء يعتبر الموجود

الثبات في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتغاير مع استدعاء ذلك ثبوت ما ليس ثابتا في الذهن
المستلزم لثبوت شيء في الذهن بالضرورة لكن لا يحكم فيه لما عرفت في بعض النسخ وهذا انفع الموجود اعم من
الذهن فما لم يكن واجبا فوقر وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتغايرين ولو عرضا هوية لكان حكمها حكم
الثابت جواب دخل مقدر تقريره ان الحكم بالامتياز يستدعي ان يكون لكل من المتغايرين هوية في العقل
ملزم ان يكون لما ليس ثابت في الذهن هوية فيه وهو ممنوع بالضرورة ويقرر الجواب منع ذلك الاستلزام
العقل يحكم بامتياز الطبيعة عن اللاهوية موجبة ولو سلم وغمض ان يكون لما ليس ثابتا هوية كان حكم الهوية
حكم الثابت فكما يمكن ان يكون امر ما ثابتا باعتبار غير ثابت باعتبار كذلك يمكن ان يكون له هوية با
اعتبار ولا تكون له هوية باعتبار بلا تحقق وذا احكم الذهن على الامور الخارجية بعضها بعضا كانت
القضية خارجية او حقيقية بان يكون الحكم فيها باتحاد الطرفين في الخارج ان تحققا او اعم من ان يكون
تحققا او مقدرا فاذا فرض يكون الطرفان كلاهما موجودين في الخارج كالذاتيات كالحمل الذاتيات
مثل الانسان حيوان او العرض كالحمل العرضيات مثل الجسم ابيض او بياض الا مثل الانسان ممكن
لان الحكم فيه على الموجود الذهني اذ معناه اتحادهما في الذهن وان اتفق ان يكون
الموضوع وجود في الخارج يجب المطابقة بين النسبتين النسبة الحكمية والنسبة الخارجية والمراد بكون
النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها في صحيح لا ملا ويكون
باعتبار مطابقته لما في نفس الامر اي فان لم يكن الحكم على الامور الخارجية بالامور الخارجية
بان لم يكن الحكم بالاتحاد في الخارج كما مر بل كان الحكم باتحاد الطرفين في الذهن ويكون القضية لا محالة
ذهنية والحكم على الامور الذهنية بالامور الذهنية والطرفان موجودان في الذهن وان كان لاحدهما
او لكليهما وجود في الخارج ايضا كما عرفت فلا يجب في صحيح المطابقة لما في الخارج بل تكون صحته باعتبار
مطابقته لما في نفس الامر فمعناه نفس التي في حد ذاتها على ان يكون المراد بالامر هو الشيء نفسه فمعنى
كون الشيء موجودا في نفس الامر هو كونه موجودا في حد ذاته والمراد من كونه موجودا في حد
ذاته هو كونه موجودا مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتباره المعتبر سواء كان ذلك الوجود في الخارج
او في الذهن فان كون الوجود في الذهن لا يستلزم ان يكون بفرض الفارض فان نفس الامر اعم من
الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه اذ كل ما في الخارج فهو في نفس الامر من غير عكس وليس كل ما في الذهن
فهو في نفس الامر اذ ما هو في الذهن انما هو بتجريد فرض الفارض لا مرد وجهة لهيئة وليس جميع ما هو في
الذهن هو في الخارج فتوجيه فرض الفارض اذ منه ما ليس بفرض فارض كجزئية الحيوان مثلا بين الخارج
والذهن عموم من وجه فان اثبات الواجب مثلا لا يمكن ان يحصل في ذهن من الاذهان ولما كان الحكم هو
ايقاع الذهن نسبة بين الشيئين هي اتحادهما في الوجود على ما هو المراد من الحمل كما سيأتي سواء كان
الوجود خارجيا او ذهنيا فهو اعم الحكم حكاية واخبارا عن نسبة وافقت في الحكي منها وهي خارجية
لا محالة عن الحكاية سواء كانت خارجية او ذهنية وهذا هو المراد من قولهم ان الصدق مع مطابقة
النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والا فالنسبة مع قطع النظر عن ذهنية وخارجية بهذا المعنى
متقدمة الى النسبة الخارجية والنسبة الذهنية والمراد بالخارج ههنا هو خارج الذهن والنسبة الخارجية

المسئلة الحادية والثلثون

بهذا المعنى هي المقابلة للنسبة النفس الامرية في كلام المصنف وهي بالمعنى الاعم هي نفس النسبة النفس الامرية التي هو اعم من النسبة الخارجية بالمعنى الذي مر منكم ومن النسبة الذهنية من غير فرق فتأمل حق التأمل حتى يظهر لك كيفية التفصي عن الاشكال الذي يورد ههنا في مطابقة النسبة الذهنية للنسبة النفس الامرية المتحققة في ضمن النسبة الذهنية لوجوب كون المطابق غير المطابق وقد مر سابقا وقوله ان النسبة الذهنية التي هي لحكم تعمي الاقناع وفرض الفارض بالعقل مغايرة لنفسها من حيث هي بحيث لو لم يوجد فرضها بالعقل لكانت من شأنها ذلك كما في زوجية الاربعة وشأنها كون الاربعة زوجا فانها بحيث لو اعتبرها معتبر لحكم بزوجيتها بخلاف زوجية الخمسة فان الخمسة ليست بهذه المثابة في حد ذاتها بل يقول مرتبة تقرر الماهية سابقة على تقرر الوجود مطلقا كما عرفت ودراكنا الاربعة زوجا مسبوق على كون الاربعة زوجا في حد ذاتها الا ترى انه يصح ان نقول انما حكمت بكون الاربعة زوجا لان الاربعة في حد ذاتها زوج وليس حال الزوجية بالقياس الى الخمسة كذلك هذا واما ما يقال من ان نفس الامر هو العقل الفعال فكل حكم مطابق لما فيه فهو صادق وكل ما ليس كذلك فهو كاذب فان المحقق الشريف في ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الاعلى وجه بعيد هو ان يجعل الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات وانهم يستفيدون حكم وصف الاحكام لنا من العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وقد عرفت ان هذا ذكروه من ان نظام صور المعقولات التي هو هو هو انما يحصل في نفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان فانا في الاحكام الكاذبة نجد انفسنا فيها غير مذعنين وحكم بكون المطابق لنا ادراكا منا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر انتهى وانت خبير بان الجواب المحقق الدواني عن الاعتراض الاول بان المطابقة لا تستدعي المغايرة بالذات والاعتبار بل تتحقق كما مر بها بين المفهوم من كلام او نظام والبين غير الواقع وعن الثاني بان المطابق لما ادركتم فيه من حيث تصديقكم به صادق وتلك الكواذب وان كانت غير مذعنة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مصدقا بها في الخارج لا يلزم ان يكون مذعنا بها بحفظ فيجوز ان يكون العقل الفعال شأنه مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط فيكون ظالما بر من حيث التصور لا من حيث التصديق وقد علمت ان الحكم بكون العقل الفعال حق المتعلق التصديق لا لنفس التصديق فلم يحفظ التصديق بالكواذب ولا يظهر الفرق بين الغفلة والنسيان فيه فالاظهر ان يختار ان العقل الفعال خزانة العلوم واللازم حينئذ من كونه خزانة التصديق بالكواذب ارتسام صور التصديق بالكواذب فيه لا ارتسام نفس التصديق بها فلا يلزم كونه مصدقا بالكواذب في متعلقا بالتصديق بها لان مدار الاتصاف على حصول الصفة للموصوف بنفسها لا بصورتها هذا اذا عرفت هذا فمعنى قوله لا امكان تصور الكذب هو انه انما يجب في صحة النسبة الذهنية التي هي الحكم بالاتحاد للوجود الذهني المطابقة لما في نفس الامر انه لو لم يجب لكان كل نسبة ذهنية صحيحة صادقة والتالي باطل لان جميعها نسبة متصورة كما ذكر لا محالة كما في قولنا الخمسة زوج وهي نفس النسبة التي هي مجرد الحكاية وهي مجرد فرض الذهن فليست هذه النسبة محكيا عنها مطابقة لا في الخارج ولا في الذهن فالمراد من التصور هو المطلق المتحقق في ضمن الحكم

المسئلة الحادية والثلثون

فيما يتعلق بالحمل

يتعلق بالحمل ولتمهيد له قال ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول والا نقدم ذلك في اول بحث
يليوا دالثبات ثم قال والحمل اي الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه اي في الوجود وتغايرهما من وجه
آخر اي مفهوما فنفى الحمل المفيد هو ان المتغايرين مفهوما يتحدان ذاتا انما يجب الاتحاد من وجه فلان مفهوم الحمل ذلك
واما ان دلالة الموضوع هو الوجود والذات دون المفهوم فلا يستلزم اتحاد المفهوم مع تعدد الذات والوجود واما
وجوب المغايرة من وجه آخر هو المفهوم فلانه لولا ذلك لم يكن الحمل مفيدا بل كان حملا للشيء على نفسه ولو اريد
بتعريف الحمل ما قبل الحمد هو الحكم باتحاد المتغايرين مطلقا سواء كان بحسب المفهوم او بحسب الاعتبار وقد
يقال الحمد هو الاتحاد وهو يقتضي اتحادهما وحدة ما اذ لو كان لوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل او الكثرة
الصرفة لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية وغيرذلك فكذلك الحمل الا ان
اشهر افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود ولذلك قد يختص البحث بتيسير الحمل بالاتحاد في الوجود
ثم الاتحاد في الوجود اما ان يكون بالوجود او بالعدم ثم ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات
او يكون الموجود بالحقيقة احدهما والآخر موجودا بالعرض كما في حمل العرضيات عليها وجهة الاتحاد قد تكون
احدهما وقد تكون ثالثا يغايرهما وهو الذات المعبر عنها بما صدق عليه المفهومان فقد يكون عين احدهما
اي يكون احدهما بموجبة تامة حقيقة ما صدقا عليه سواء كان موضوعا كقولنا الانسان كاتب او محمولا
كقولنا الكاتب انسان وقد يكون ثالثا اي لا يكون احد المفهومين بل مفهوم ثالث تام حقيقة ما
صدقا عليه كقولنا الكاتب ضاحك فان شيئا من مفهومي الكاتب والضاحك ليس بتمام حقيقة ما
صدقا عليه اعني زيدا مثلا بل انما تمام حقيقته مفهوم الانسان والتغاير لا يستدعي قيام احدهما
بالآخر ولا اعتبار عدم القيام في القيام لو استدعاه جواب شك يورد على الحمل الايجابي وهو ان يقال
الحمل اما ان يجب فيه تغاير المفهومين ذاتا وجب ان يكون احدهما ثالثا مع الآخر او لا وعلى الثاني لم
يكن بينهما مغايرة بل كان كل منهما اجنبيا عن الآخر كما بين السواد والحلاوة بخلاف البياض والحلاوة
القيام لم يكن حمل احدهما عليه اولى من حمل الآخر عليه واذا وجب قيام احدهما بالآخر يجب ايضا ان يتصف بعرض
نفسه والا اجتمع المثلان فيلزم قيام البياض بالبياض وعلى الاول يلزم اتصف بعرض ونقيضين فان قيل بيان ان
الحمل يشمل على الحمل الاحمر فيلزم ابطال الشيء بنفسه اجيب بان له ان يقول اما ان يكون الحمل صحيحا او لا
الثاني يقتضي المطلوب فلا حاجة له الى بيان والاول يستلزم البيان ويلزم من بطلان الحمل وما يلزم من بطلانه على
تقدير صحته فهو باطل قطعا ولا يرد عليه انه يلزم من بطلان ما ادعاه وهو ان الحمل صحيح لان ما هو صحيح بطل
الحمل الايجابي فيما يجرد دعواه لسبب التحفظ عن الحمل على ان له ان يقول مقدما ذا الزاية لكم فيلزم مكم الاعتراف
بفساد الحمل وتقرير الجواب مع استدعاء الحمل القيام مع التحفظ قولنا كل انسان ناطق مع عدم قصد القيام
بين الكل والجزء والاجنبية انما تلزم لو لم يكن مع عدم القيام اتحاد بالذات ولو سلم فلا نسلم استدعاء اعتبار عدم
ما هو قائم قيامه بالآخر بل الذي يستدعيه لبطلان ما يلزم من اجتماع المثلين هو عدم اعتبار القائم وهو ان من اعتبار
عدم لبطلان اجتماع النقيضين وثبات الوجود للهيئة لا يستدعي وجودها قبل وجودها جواب شك يورد
على حمل الوجود على الهيئة ايجابا تقريره ان ثبات الوجود للهيئة يقتضي ثبوت الوجود لها ليصح الحمل ولا يكون ثابتا
للهيئة المعدومة لاجتماع النقيضين فيكون ثابتا للهيئة الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها والجواب ان

المسئلة الحادية والثلثون فيما يتعلق بالمجعل

الوجود لا ثبت للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة بل للماهية من حيث هي وقد مر بيانه وذلك فلا يلزم اجتماع النقيضين ولا وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ثبوت الشيء للشيء اذا كان فرع ثبوت المثبت له يلزم من ثبوت الوجود للماهية وجود الماهية قبل ثبوت الوجود فيلزم وجودها قبل وجودها هذا غاية ما في الباب انا اذا كان المثبت له هو الماهية من حيث هي وكان الوجود امرا موجودا في الخارج لا يلزم الاشكال في اثبات الوجود الخارجي للماهية لكون الوجود السابق ذهنيا والمسوق خارجيا لكن الاشكال في اثبات الوجود الذهني بل المطلق ثابت بحاله فيلزم كون الماهية موجودة بالوجود الذهني قبل ان تكون موجودة بالوجود الذهني وكذا موجودة بالوجود المطلق قبل ان تكون موجودة بالوجود المطلق وهلم جرا استحالة ومع قطع النظر عن استحالته كيف يصح قولنا اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها فلك ان تمنع هذه بينة فانا نكرر الصغرى الدور الى ان يثبت الشيء للشيء لا يجب تأخره عن ثبوته له فقط ان استلزم ثبوته له فقط وكان معه ثبوته له وجعل كلام المصنف هنا انه ذكر البديهي واستشهد بكلام الشيخ في التعليقات من قوله وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعها سواء ان العرض لذاته هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود حتى تكون موجودة واستغنى الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا فمعنى ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للناس وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه ووجود هو من الاعراض في موضوعه وجود للغير وقولنا اذا استدل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان حقيقته انه موجود فان الوجود هو الوجود في الوجود الذي للجسم ووجوده للجسم كوجود الجسم في كونه ايضا لان الايضا لا يلتفي به الناس والجسم هذه كلمات الشيخ فان يتلخص منها ان نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة سائر الاعراض فان تلك الاعراض يغير موجودة بتدبير هي بل هي عين وجودها والماهية تغير نسبة الوجود اليها موجودة بل هي عين وجودها فلا حرم لا يتأخر عن وجود الماهية اصلا وانا اقول ما يتلخص من كلمات الشيخ حق وصدق ولكن لا يقتضي ذلك ان نكتفي عن الفرجة والفرار منها الى الاستدلال مما ذكره ولا يمكن استثناء الوجود عن تلك الكلية بما ذكره بعد ان علمت ان مفهوم تلك القاعدة الكلية هو ان ثبوت شيء لشيء يتأخر عن وجود المثبت له ومرجع كلام الشيخ هو ان ثبوت شيء لشيء بل هو نفس ثبوت شيء وهذا هو المراد من البديهة المذكورة وهو المراد من قولنا المعدوم لا يخبر عنه فان قلت لم يكن ثبوت الوجود للماهية مستدعيا لكون الماهية موجودة قبله فلم لا يجوز ان يكون ارتفاع الماهية بالوجود الخارجي في الخارج وفي حكمه يكون في العقل قلت قد مر مرارا ان المراد من نفي كون الارتفاع بالوجود في الخارج هو نفي كون الوجود موجودا في الخارج قائما بالماهية بان يكون الخارج ظرفا لوجود الوجود على ما هو شان سائر الاعراض لا نفي كون الارتفاع بالوجود في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لنفس الوجود كيف وقد نقلنا سابقا من كلام المصنف في شرح الاشارات ان الماهية لا يمتنع عن الوجود لا في الخارج ولا في الذهن وان الحكم بكون الارتفاع بالوجود في العقل انما هو لان للعقل ان يعتبر الماهية دون الوجود ويجعل بينها وبين احدهما موصوفا والآخر صفة لا لكون الارتفاع بالوجود مقتضيا للوجود السابق وسببه حتى لا يقتضي عجزها بل بينها

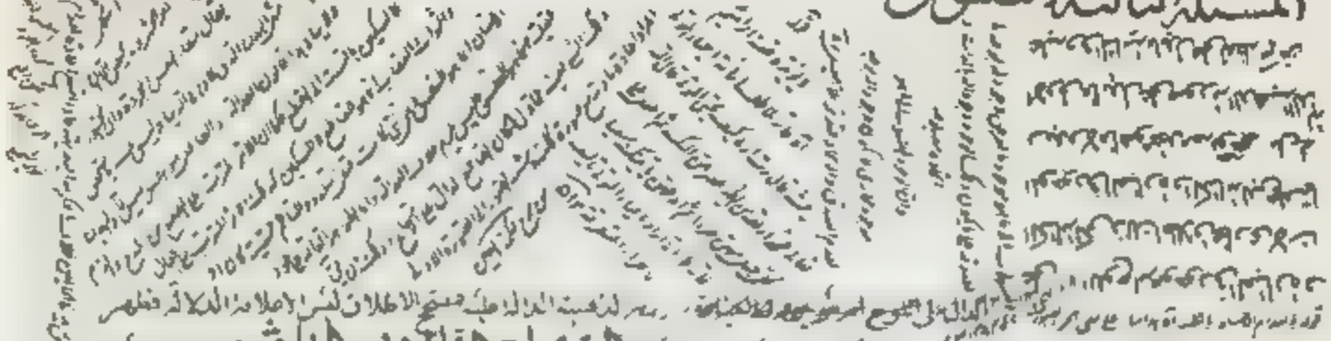
المسئلة الثانية والثلثون في انقسام الوجود الى ما بالذات وما بالعرض

لاثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لا ولما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على حمل الوجود على
المهية سلبا اعني سلبه عنها وهو مفهوم حمل العدم عليها بقرينة ان سلب الوجود عن المهية يقتضي تميزها عن غيرها
من المهيات لتتعين لمن ينتزعها وهو يقتضي وجودها لحصول الوجود للمهية مترتبا لسلبها عنها وهو جمع للمتقيضين
وبقرينة الجواب القائل ان سلب الوجود عن المهية يقتضي تميزها ان اريد تميزها في الخارج فلا نسلم ان
انتفاءها في الخارج لا انه يقتضي اثبات انتفائها في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج امر ثابت هو لا شيء
فيلزم من ذلك ثبوتها في الخارج وان اريد تميزها في الذهن فنسلم لكنه ليس بشرط لسلب
الوجود عن المهية عنه الا وقوعها وانتفائها بل هو شرط للحكم بالانتفاء من غير تحديد واما اذا كان المسلوب
هو الوجود الخارجي فقط او اذا كان المطلق والذهني فلان اللازم من كون الوجود الذهني شرطا للحكم اي
يكون هذا الحكم مشروطا بتصور المهية وكونها موجودة في الذهن لا ان يكون انتفاؤها ذهنا او مطلقا مشروطا
بذينك هذا وان الحكم يكون لمهية منتفية ومعدومة مطلقا او في الذهن هل يمكن ان يكون مطابقا للواقع و
صادقا في نفس الامر ما ذهب اليه المحقق الشريف ان كان ارادته المفهومات العقلية وجودا ذهنيا
لها فلا الا ان يراد التقييد بالعقل لشهرته والا فانا لم نر بل نصور لشيء يوجد بها وجودا في الذهن بل نصور
بكونها ممكن صدق ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصورنا الشيء وجودا له في الذهن اجيب في تصحيح ذلك
الحكم لا مقيدة بزمان ما تصور طلبا او حقيقة او بعض الاوقات والحمل والوضع من المفعولات
الثانية فانا اذا قلنا الجسم اسود طلبنا له في الخارج امرا هو السواد هو الوضع بل ان لها الامران
يعتبرها العقل كما في سائر المفعولات الثانية على ما عرفت بقولنا ان اشتقاقي بين المحمول والموضوع على
فرادها بالتشكيك فان حمل الصفة والاعم على الموصوف والاخص اولى من العكس والوضع بالعكس فلما
كانت الموصوفية تقتضي سبق الموضوعية فان الصفة والموصوف في الحقيقة محمول وموضوع اورد حكمها
عقيب حكم الحمل والوضع فقال وليستا الموصوفية بيوتية والا تسلسلت لكونها من الامور المتكررة
فلو كانت موجودة في الخارج لزم ان يتصف بها امرا في الخارج لاستدعائها الحلول لا محالة فيحصل موصوفية
اخرى في الخارج وهذا الامر النهاية هو ايضا من المفعولات الثانية كالحمل والوضع ولعلها انما احتاجت
الى البيان بخلافهما لكونها من الاوصاف التي يكون الخارج ظرفا لانفسها مشتقة بالموجودات الخارجية
بخلافهما

المسئلة الثانية والثلثون في انقسام الموجود الى ما بالذات والى ما بالعرض

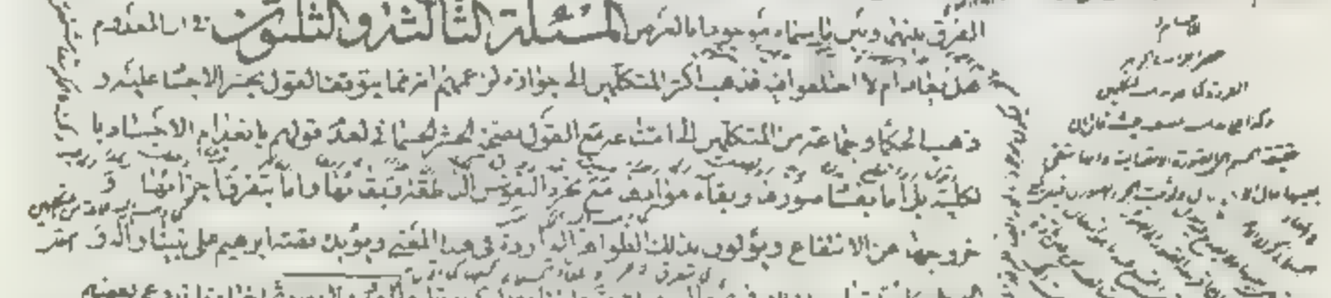
كما قالوا ثم الموجود اما ان يكون موجودا بالذات وهو ان يكون الوجود المنسوب اليه وجود الكائن
او شخاص الموجود المهية مثل زيد وهذا العرس وكطبايع الكلية ذاتية والعرضية الثبوتية عنه فتوصف
بوجود الطبايع في الخارج كما هو الحق مثل الانسان والحيوان والصاحك والابيض وقد يكون موجودا با
لعرض وهو الا يكون الوجود المنسوب اليه وجود الدليل امر اخر يصدق هو عليه بوجه فاكلا الانسان الصادق
على العربي الاعمى الصادق على زيد بل جميع العرضيات الصادقة على معروضاتها ولجميع المفهومات الكلية
عندنا لا بقول بوجود الطبايع في الخارج وهذان القسمان موجودان حقيقيان للوجود لها حقيقة
ان كان باعتبار ما صدق عليه الخارج اذ الصادق وما صدق عليه متحدان بوجه اما الموجود في الكناية
والعبارة فمجازي فانه وان بقي لمعنى زيد الموجود في الخارج لفظ على اللسان والمنقوش صورة لفظه

المسئلة الثالثة والثلثون

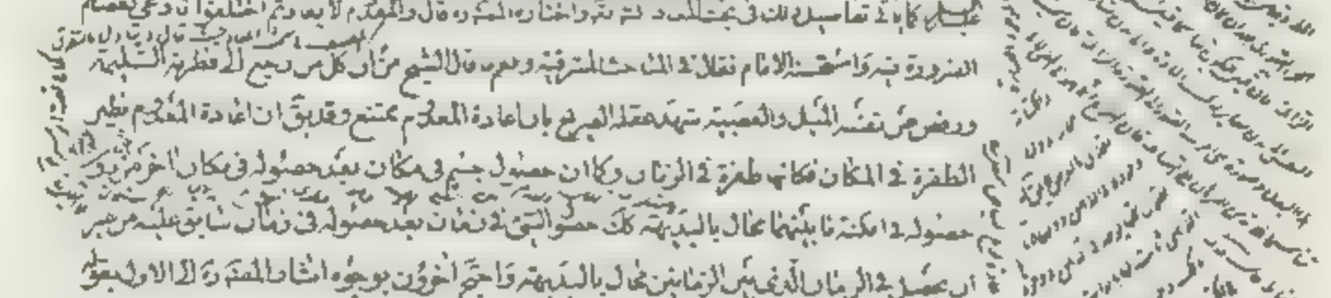


المسئلة الثالثة والثلثون

هل يجاد ام لا اختلفوا فيه فذهب اكثر المتكلمين الى جوازه لزعمهم انه مما يتوقف القول بصحة الاخبار عليه وذهب الحكماء وجماعة من المتكلمين الى امتناع عروض القول بصحة الخبر لصحة قولهم بامتناع الاخبار بالكلية بل اما بقاء موجود وبقاء موانعه مع تحرك التعويس الى الطلقة وقبل فيها جزافا وامتناع خروجها من الانتفاع ويقولون بذلك الطواحين الدوارة في هذا المعنى ويوجبون مقتضاه بوجوب على تبيانه الذي

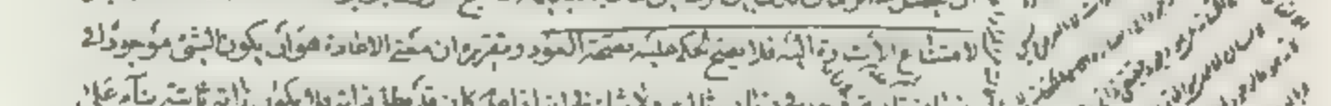


الضرورة فيه واستحسنه الامام فخر الدين في بحث الطلاق من تفسيره وعزاه الشيخ ابو اسحاق الى كل من رجع الى فطرته السليمة وغض من نفسه المبدل والعصبية شهد بصحة القول بامتناع اعادة المعدوم يمتنع وقد بقي ان اعادة المعدوم يظهر الطفرة في المكان فكان طفرة في الزمان وكان حصول جسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر مع بقاء حصوله في الامكنة ثابتين معا محال بالبديهة كذلك حصول الشيء في زمان بعد حصوله في زمان سابق عليه مع بقاء حصوله في الزمان الذي بين الزمانين محال بالبديهة واجيب اولا بوجوه انشاء المعتزلة الى الاول بقولهم



لا امتناع الا بالادلة فلا يصح الحكم عليه بصحة العود وتقريره ان معنى الاعادة هو ان يكون الشيء موجودا في زمان ثان ثم يوجد في زمان ثالث ولا شك انه اذا كان قد بطل ذاته فلا يكون ذاته ثابتة بناء على ما مر من مساواة الوجود للثبوت فلو كانت ذاته ثابتة في الزمان الثاني لامكن ان يحكم على الموجود في الزمان الثالث انه هو الموجود في الزمان الاول وقد اجيب كما في الصفا الى انه لا يلزم من انعدام الذات الموصوفة بها انعدام الصفات الموصوف وطلاقها مثل البعض اذا كان ابيض في زمان ثم زال عنه البياض في زمان ثان ثم اعيد عليه البياض في زمان ثالث فانه لا شبهة في صحة الحكم على الابيض في الزمان الثالث بانه هو الابيض في الزمان الاول وعلى الابيض في الزمان الاول بانه هو الذي عاد ابيض في الزمان الثالث

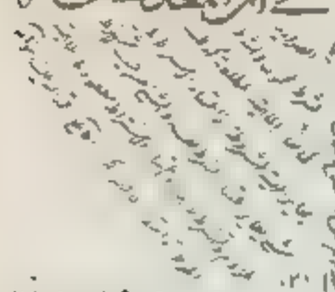
واما اذا لم يكن الذات ثابتة كما في صورة زوال الوجود فان نسبة الوجود الى الجهة ليست نسبة العوارض الجائز تبدلها واختلافها مع احتفاظ وحدة الذات لم يمكن الحكم على الموجود الثالث انه هو الموجود الاول وعلى الموجود الاول انه هو الذي اعيد في الزمان الثالث وذلك لعدم استقرار الذات فلا يكون الموصوف واحدا الا ترى انه لو فرض انه موجود مشار اليه بكن نسبة المفروض انه معاد الى الموجود في الزمان الاول اعني نسبة المفروض انه موجود مشار اليه اعتبر ذلك بنقش حروف كتبت في اللوح ثم محي ثم كتبت في ذلك الموضع ذلك الحرف بعينه وبنقش آخر كتبت في ذلك الموضع ابتداء من دون ان كتب هذا ثم محي فغاية كلام المعتزلة انه يمتنع الاشارة الى المعدوم الذي قد بطل ذاته فلا تكون ثابتة ليحكم عليه انه هو الذي اعيد فلا يصح ذلك الحكم عليه ولا يصح لعدم وحدة الموضوع فان قلت المعدوم وان بطل ذاته في الخارج لكنها ثابتة في الذهن يصح الحكم عليها قلت الموجود في الذهن ليس هو الموجود في الخارج بعينه بل مثله كما مر وليس مناه انه يمتنع الحكم عليه لاستدعاء الحكم بصحة العود وجود المحكوم عليه كما حمل عليه الشارحون بل سائر المشاجرين في تقرير هذا الدليل فاعترضوا عليه باستدعاء الحكم مطلقا سواء كان بصحة العود او بسلبها بل بصحة الوجود واجابوا مطلقا فبلزم ان لا يصح الحكم عليه بامتناع العود ابدا

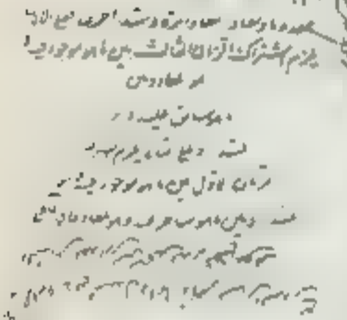


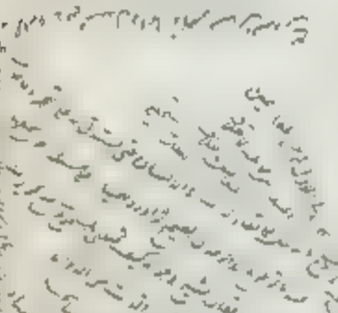
على معلوم بصحة الايجاد معلوم لغيره ذلك من الاعتراضات وكيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال
وما ذكرنا هو المطابق بكلام الشيخ حيث قال في التعليقات اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعد واستمر وجوده
في وقت آخر وعلم ذلك وشوهد علم ان الموجود في احد الاوقات غير الموجود السابق ولكن لم يعاد
الذي حدث به ولكن الحدث لحق بالموجود ولكن بقي في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخلو
الا بالعدم فلا يتميز متى عرض في استحقاق ان يكون مشتركا بين الموجود ثم ان وجد اشار الى امر من مشاركين
كل وجه الا في النسبة التي تظهر هل يمكن ان تختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل احدهما
اولى من ان يجعل للآخر فان قيل انما هو اولى لانه كان لم يوجد ثم وجد فهو نفس هذه النسبة
واخذ المطلوب في بيان نفسه بل جعل الحكم انما كان لكي بل اذا وجد منذ عدم من يقول ان الشيء يوجد
فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث وابته بعينه ذاته ولم يعد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه
الوجود امكن ان يبقى بالاعادة الذات بعلل من وجوه اخرى اذا لم يسلم ذلك ولم يجعل المعدم في حال العدم
ذات ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون قد كان بدا وهو الموجود السابق دون الحادث الآخر
بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا واذا كان المحوي الاثنان يوجدان
كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فان استمر موجودا واحدا او اذا فاتا فاتت واحدة كان
باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا او اذا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحويين شيئين اذا
فقد استمر ذاته في نفسه ذاتا واحدة بقوله الاثنينية الضرورية لا غير وقد التقى بعدما انتفى المعدم ليس
بشيء وثابت وانه لا اشارة اليه ولا يخرج عنه بهذه العبارة ومن تفهيمها هذه الاشياء يتضح لك بطلان قول
من يقول ان المعدم يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك لان المعدم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين
ما هو مثله لو وجد بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو لا ليس الكان عدم في حال العدم كان هذا غير
ذلك فقد صار المعدم موجودا على النحو الذي قدمنا اليه فيما سلفنا انتهى كلامه واشار الى الوجه
الثالث بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذا المفروض ان الموجود في الزمان الاول الحادث شيء
واحد بعينه وقد انعدم وان الشيء وبطل وانه في الزمان الثاني وهو تخلل بين الزمان الاول والثالث فتخلل
العدم الذي فيه بين الموجود بين هما الذين هما واحد بعينه كما هو المفروض وهو الذي تخلل العدد بين الشيء
ونفسه بديهي البطلان كيف وهو يعينه نفى الشيء على نفسه بالزمان وهو الخبث من نفى الشيء على نفسه بالذات الذي لا شبهة في بداهة بطلانه فان قيل لا نسلم لزوم تخلل العدم بين الشيء ونفسه بل اللازم هو
تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه ونحن نطالبكم بدليل لزوم ذلك لما كان طريان العدم مستلزما لبطلان الذات
وعدم كونها ثابتة لزم من تخلله بين الوجودين تخلله بين الموجودين بالضرورة كيف واحتمال الوجود ليستلزم
احتمال الذات لكون الوجود اما عين الشخص او مساويا له فلا يبقى بعد الوجود معه وهذه الذات الشخصية
واعلم ان صاحب المواقف جعل هذا الوجه مبنيا على دعوى الضرورة حيث قال فنحكم بديهي الضرورة قادرة و
يلجئ الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة فيكون الوجود
بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه واورد عليه شارح المقاصد مناقشة مخالفة
لكلام القوم والتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعى هذا واشار الى الوجه الثالث

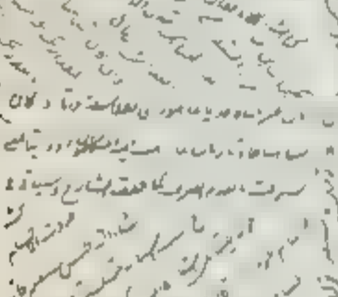
المسئلة الثالثة والثلاثون

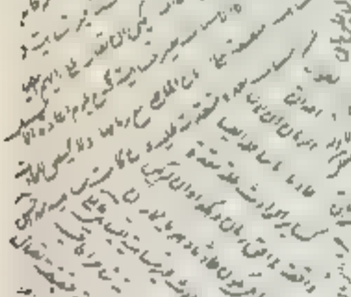
في أن المعدوم هل يعاد أم لا

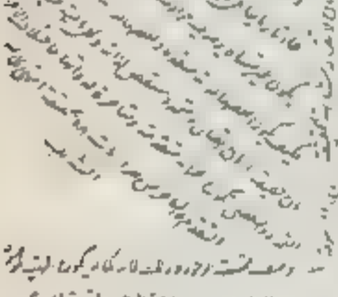


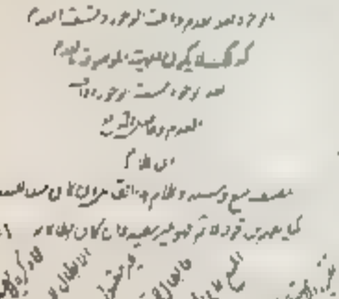


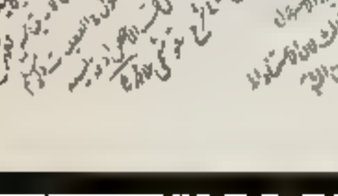










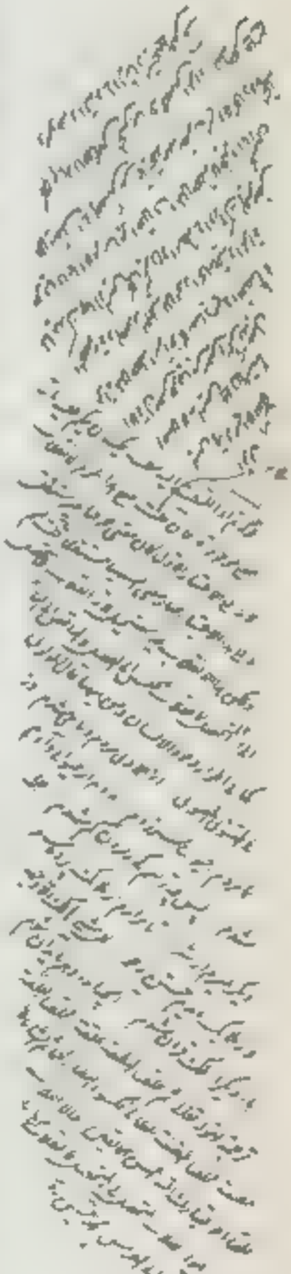


في أن المعدوم هل يعاد أم لا

في انقسام الموجود الى الواجب والممكن

والممكن

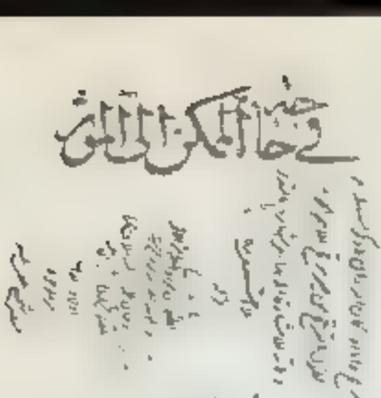
في انقسام الموجود الى واجب الوجود وممكن الوجود

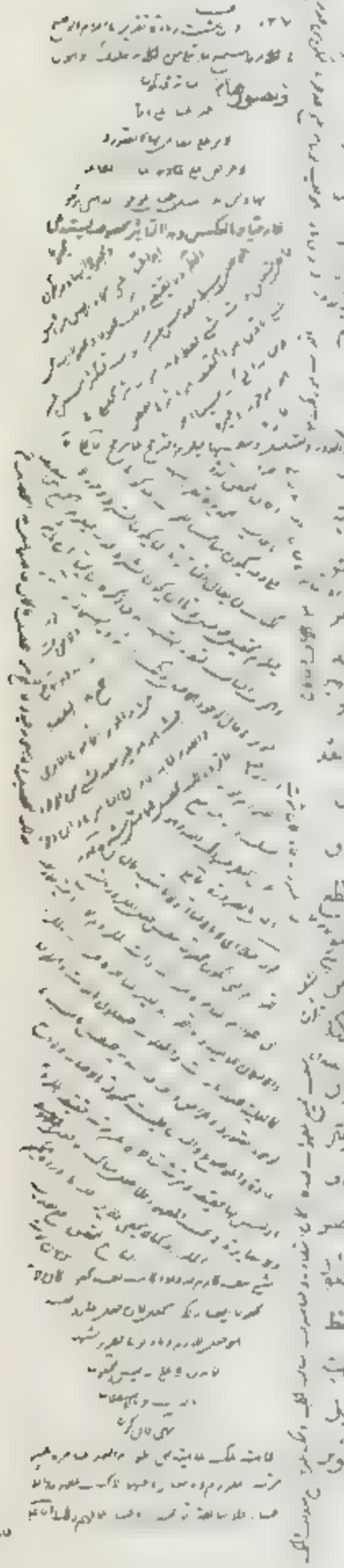


ه لم يزه ما بها محسوسة نفسها والا لاحتاج من يدرك فيها من الصور المحسوسة فاذا نظر الناظر اليها ابصر
بنفسه وتحدد هيئته فيها لا يبصر هذه الحالة من حيث انه ناظر الى صور التي في المرآة ولا يلاحظها بذاتها
مع كونها محسوسة له في هذه الحالة لا محالة فلا يصح حكمه عليها في هذه الحالة ومن هذه الجهة شيء من الاحكام
بخلاف ما اذا نظر اليها نفسها ولاحظها لجوهرها فانه يمكنه ان يحكم عليها بأي حكم اراد كذلك
المعقولات قد تكون اذا لوحظت بعرض من المعقولات غير ملتفت اليها من حيث انفسها وذلك كجميع
الصور العلمية الحاصلة من الاشياء في الذهن مثل صورة السماء الحاصلة في ذهننا فانا اذا التفتنا
اليها من حيث انها صورة السماء كانت الحالة لما لاحظنا انسانا وليست بملحوظة بذاتها ولا يمكننا ان نحكم
عليها من هذه الجهة وفي هذه الحالة بانها جوهر او عرض ثم اذا جعلناها ملحوظة بذاتها والتفتنا اليها من حيث
نفسها اعني من حيث انها شيء من الاشياء وحاصلة في ذهننا امكننا ان نحكم عليها بانها جوهر او عرض الى
غير ذلك وكذلك المعلومات المدركة بتلك الصور العلمية من حيث انها معلومات قد يكون بعضها الى لم لاحظه
بعضها غير ملحوظة بنفسها وغير ملتفت اليها بذاتها مثل الامكان واللزوم والوجود والانقسامات وامثال
ذلك فالامكان مثلا مفهوم اذا اعتبره العاقل لم يعترف به حال المهية التي هي معقول اخر غير القياس
الى الوجود والعدم بكون الذات لم تعترف حال المهية والوجود ولا بالتفات اليها بحيث ينفسه فلا يمكنه
من هذه الجهة ان يحكم عليه بانه موجود ام لا ممكن وجوده ام واجب الى غير ذلك ام اذا التفت اليه بنفسه يمكنه
ان يحكم عليه بانه ممكن موجود في الذهن وغير موجود في الخارج وانه واجب في جوهره وشوت المهية بناء
على انه لا ذهن المهية الممكن كما مر الى غير ذلك وعرض المسئلة من هذا الكلام دفع شك يورد هيهنا هو ان لو اتصف
شيء بالامكان لوجب اتصافه بدوام الامكان اذ زوال الامكان هو بعينه الممكن وهو يخ لما مر من ان الامكان لازم لمهية
الممكن ووجب بذلك اتصافه بدوام الوجوب لما ذكرنا وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات الثلاثة يلزم المحذور المذكور
وتقرير الجواب ان الامكان حين نحكم على المهية بانتفائها بانه الزماني العقل لم لاحظ حال المهية فلا يكون
ملحوظا بذاته فلا يمكن الحكم عليه بحيث انه واجب الثبوت للمهية امر لا نعم اذا التفتنا اليه بنفسه نحكم عليه
بانه واجب ثبوته للمهية وهذا الوجوب بالنظر حين نحكم ان الامكان واجب الثبوت للمهية غير ملحوظ بذاته
لكونه الزماني لم لاحظ حال الامكان فلا يمكن ان يحكم عليه بانه واجب الثبوت للامكان الا اذا نظر الى ذلك
الوجوب من حيث نفسه وهكذا نظهر ان الحكم على المهية بالامكان من حيث انه حكم على المهية بالامكان
لا يستلزم الحكم على الامكان بالوجوب وعدم الوجوب ليلزم جواز زوال الامكان او التسلسل
نعم لو انكنا ان معنى الوجوب وجوب الوجوب ووجوب وجوب الوجوب وهكذا الى غير النهاية يلزم
التسلسل لكن يقطع العذر ونا لا محالة فينقطع التسلسل وهذا الشك مع جوابه يجري بان في جميع
المعقولات التي يتكرر نوعها بمعنى انه اذا فرض وجود فرد منها افترض وجود فرد آخر كالزوجية مثلا
فيقال لو لزم شيء شيئا لزم لزوم لزوم وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والملزومات لكن الفرق بين اللازم والملزوم
والملزوم بحسب الاعتبار العقلي لتغير حالها وليس من هذه الجهة محكوما عليه بشيء من الاحكام وايضا
مر ان كل مفهوم من المفهومات الا ما شذ فانه من هذه الجهة محكوم عليه بانه يجب لزوم اللازم وهكذا

المسئلة الخامسة والثلثون في حاجة الممكن الى المؤثر

في حاجة الممكن الى المؤثر





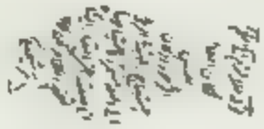
المسئلة السادسة والثلاثون

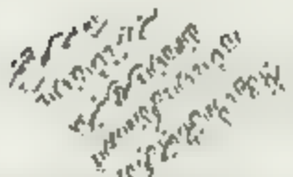
وقد تبين بهذا ان ما كان [illegible] من الاعتقاد
[illegible]

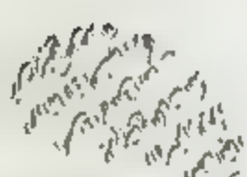
[illegible] ان يكون المهية موجودة وحينئذ الوجود للاحق بعد فرض كون المهية محفوظة بالجعل البسيط بالمعنى الذي
[illegible] حققت، وذلك هو معنى كون المهية موجودة فلا يمكن ان يكون شئ من المؤثر مستغنيا بذاته عن التأثير
المؤثر في المهية بالجعل البسيط معنى انكاك وبينونة غير الغيرية الذهنية وجعل يكون المهية موجودة وجعل يكون
لاحقا فلا يمكن فيه تأثير وهكذا يسبق [illegible] هذا الكلام [illegible] التحقيق من انه كان لا تأثير مترتب على
تأثير المؤثر انما هو نفس مهية الصادرة عن المؤثر على ما هو المحقق عند المحققين وهي مجعولة بالعرض
ووجود يعرض عليها بعد التحقق كما مر فيما نقلنا، من انه لا شئ من الممكن لا يكون
اختيار كون التأثير في المؤثر فان الظاهر ان يجعل وجودا بالجعل البسيط كما هو مختار [illegible]
[illegible] سر على عرفت ويمكن اختيار كون ذلك التأثير بعد الانفكاك بعد ان يكون الامر المترتب على التأثير
هو هذا المفهوم الذي [illegible] ان يكون نفس صدور الامر المترتب امر واحد بحكم العقل بان مجعولة هي الموصوف
بوجود هو الصفة بصفتها [illegible] كان كون هذا الامر بحيث يمكن للعقل تحليله المذكور انما هو بحكم
الجاعل المؤثر فان الجاعل حيث جعل جعلا بسيطا فقد جعل بحيث كل صفة يمكن للعقل ان ينتزعها هو في
جعله بحيث كذا وهو معنى جعله متصفا بالوجود عين الاتصاف، وفي هذا هو معنى السير حيث قال في حق
الواجب [illegible] هذه المسئلة وهو بكل اسمه الحاصل الجاعل المتمم من جعل المسمى موجودا
هذا ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج في عدمه اليه لاستواء نسبته اليهما
العدم لكونه مسبوقا بالعدم لا يصلح ان يكون اثرا التي والجواب بالاختيار ان عدم الممكن بعد ان كان
الممكن ان يوجد لم يكن لوجود اصلا الا في وقت واحد ولا ان يوجد ان يكون لوجوده في الخارج فلا
فلا يلزم ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا التي الا زمان كان المعلول مستندا في عدمه العلة فان معنى عدمه
والتأثير ليس الا الترتب العقلي وصحة نحلل انه وانتسابه الى صحة ذلك بين العدم فان العقل يحكم بان
العلة ارتفعت فارتفع لم ولا يحكم بان المعلول ارتفع وارتفعت العلة وان كان مسبوقا بالعدم وليست
المعتبر بعقوله وعدم الممكن مستندا الى عدم علته

المسئلة السادسة والثلاثون

الممكن في جميع اوقات وجوده يحتاج الى العلة لا ليستغني عنها بعد ان حدث كما قال وممكن ان في عصر
الا العلة ما دام فاعليتها اي علة الافتقار يعني لما كان علة الافتقار هي الامكان وهو مرتفع
بعد الممكن كما مر فارتفع الامكان يرفع الافتقار لا محالة وهذا مذهب من ذهب الى ان علة الحاجة الى المؤثر هي
الامكان وحده واما من ذهب الى انها الحدوث وحده او مع الامكان شطرا او شرطا فيلزم كون الممكن بعد
ان الحدوث مستغنيا عن العلة اذا لا حدوث بعد وقد التزم جماعة منهم حتى قالوا بوجوب عقلي الواجب
العدم لما صار عدمه وجود الم يقتضوا امثلة جزئية كقيام السابق بالبث وميتا دفع ذلك
ذهب آخرون منهم الى ان الاعراض غير باقية بل متجددة في كل آن الا الجواهر وبتوارد الوجود على
ما عدم بعينه [illegible] يحتاج الى علة ليست هي علة [illegible] المؤثر بعد تحقق الحدوث
دخل عند وغيره فلو فقد الممكن [illegible] المؤثر [illegible] يبقى ولا يكون كذلك
محالا ان ما لا [illegible] فقط او لا معنى لكون شئ مؤثرا [illegible] الاول فان [illegible]
[illegible] لو وجود لم يكن [illegible] هذا الحق وهو عصير [illegible] وجوب فيكون [illegible]







١٢٩

حديد لا لهذا الامر الباقي وهو خلاف المفروض وتقرير الجواب انا نختار الشق الثاني ونقول كون التأثير لامر جديد لكنه هو استمرار الوجود الأول الذي هو المراد من البقاء لا وجود ثان لزم خلاف الفرض اذ المتبادر من الوجود الثاني ما يكون بعد الانقطاع وان سلم الوجود الفائض في الزمان الثاني على سبيل الاتصال بالوجود الفائض في الزمان الأول من غير انقطاع وجود ثانيا وجديدا نختار كون التأثير في وجود ثان جديد بهذا المعنى ولا يلزم ايضا خلاف الفرض لان مرادنا من البقاء هو استمرار فيض الوجود على سبيل الاتصال وانما كان خلاف الفرض لو كان الوجود الثاني منفصلا عن الوجود الأول في الحقيقة وان كان متصلا بحسب الحس كما يزعمونه في تجدد الامثال في الأعراض وليس كذلك هذا قال المحقق الشريف واعترض عليه على المذهب المختار بان الامكان علة لحاجة الممكن في اصل وجوده فيلزم من دوام الامكان دوام احتياجه في اصل وجوده الى المؤثر وانما احتياجه في صفة وجوده اعني بقائه واستمراره فلا يلزم من ذلك وجوب ان يكون امكان الممكن ما لوجود في زمان علة كما لم يكن مقتضيا في ازل لاستواء النسبة كيف ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك انتظام ذلك الوجود اليه وبقاءه اضافة الى الزمان الثاني ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه امر لا ذاته في حد ذاته فكما استحال اقتضاء الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاء ايا ه في الزمان الثاني وكما ان اضافة الوجود في زمان الحدوث مستندة الى المؤثر كذلك اضافته بهذا الزمان الثاني والأول هو اضافة باصل الوجود والثاني هو اضافة ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له وحاجته اليه في حال دوامه وبقائه كحاجته اليه في ابتداء وجوده ولو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على الفور لم يبق موجودا ويعلم على تقدير ذلك اعتبارك بما استشهدنا بمثاله الشريف انه كلما ذهب عنها ذاك ضوءه وما تمكنوا بمن مثال البناء فهو معدوم بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة بل انما هو محرك يده مثلا علة لحركات الآلات من الاخشاب واللبنات وتلك علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة الى محركه الخ فلا يضرها على شيء مما ذكره الشريف واقول لمعترضان يقرر الاعتراض بان الامكان لا يقتضي الا حاجة الممكن الى العلة ترجح له احد طرفيه على الآخر فاذا حصل ترجيح تلك العلة الوجود مثلا فلا يجوز ان يبقى ذلك الوجود الحاصل لمثل تلك العلة بعد الحصول بنفسه من غير حاجة الى تلك العلة الا وقت الحصول لكون الامكان من لوازم حيثية الممكن لا يقتضي سوى ما افاد نظرا الى حيثية الممكن في اي وقت كان وحيث انها متساوية النسبة الى الطرفين محتاجة في ترجيح احدهما الى العلة والممكن المفروض انه بعد العلة بنفسه كذلك اذ يصدق عليه ان حيثية محتاجة في ترجيح الوجود الحاصل له الى علة فهذا القدر لا يقتضي بقاء علتها معها الا اذا كان الوجود الحاصل له في الزمان الثاني غير الوجود الحاصل له في الزمان الأول فاما اذا كان عينه فلم لا يجوز ان يكون قد بقي بنفسه بعد ان ترجح بعلته ولم يجب ان يبقى علته ايضا نظير ذلك مثل التحوتة الحادثة من الماء الباقية بعدها ولو قليلا لا مثل العنوة الحادث من المضوء في المستضيء فالشبهة هي انه لم يجب ان يكون مثل العنوة فلم لا يجوز ان يكون مثل التحوتة وجه فلا تندفع بالجواب

فى ان الممكن فى جميع اوقات وجوده يحتاج الى العلة

المذكور وقوله فكما استحال اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى وكما ان اقتضاءه بالوجود فى الزمان الاول مستند الى المؤثر وكذا اقتضاءه بعينه الزمان الثانى فكذا لا يلزم مما ذكر ان يكون الممكن مقتضيا للوجود فى الزمان الثانى ولا ان يكون استناده الى المؤثر فى الزمان الثانى غير استناده الى المؤثر فى الزمان الاول وانما يلزم لو كان الوجود الثانى غير الوجود الاول وهو ممنوع كما عرفت والذى يقلع مادة الشبهة هو ان يفهم ما هو المراد من المرجح ويفهم معنى العلة المفيدة ويفرق بين العلة المفيدة وبين العلة المعدة فاعلم ان المرجح قد يطلق على الداعى الى الفعل او الترك المستند بالنسبة الى الفاعل بالاختيار وليس هو مفيدا لوجود الفعل بل المفيد انما هو الفاعل المختار والمراد بالمرجح فيما نحن بصدده ليس هذا المعنى بل المراد منه ما يفيد الوجود لماهية الممكن ويقتضيها فان تساوى طرفى الوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن ليس كتساوى الفعل والترك بالنسبة الى الفاعل القادر فان الفاعل القادر هو الذى يفيد وجود الفعل والمرجح هو الذى يدعوه الى هذه الافادة وبهذه النظرة انما يحتاج القادر اليه لكون الفعل والترك اللذين كلاهما مقدوران له ومن شانه ان يحصل كلا منهما منه بدلا وبين بالنظر اليه وليس الوجود والعدم بالقياس الى ماهية الممكن كذلك اعنى ليس ماهية الممكن بحيث يصح ان يحصل منها الوجود والعدم لكونهما متساويين بالنظر الى ذاتها فاحتجنا فى المرجح لهذا الوجه الى احدهما بل ماهية الممكن لا يتعود صدور الوجود او العدم منها اصلا فتحتاج الى مرجح يقتضى احدهما فمرجح وجود الممكن هو العلة المفيدة المقتضية لوجودها والمراد من العلية وافادة الوجود هو الاستتباع بان يكون وجود المعلول تابعا لوجود العلة من حيث هو علة كالظل لذى الظل والضوء للشمس فلا يمكن تحقق المعلول بعد العلة كما لا يمكن تحقق الشبح بعد الشاخص والضوء بعد الشمس وليس كذلك العلة المعدة فان نسبة العلة المعدة الى الفاعل بالايجاب كنسبة الداعى الى الفاعل بالاختيار والنار والشمس وسائر المؤثرات الطبيعية انما هى معدات لوجود الحرارة والضوء وغيرهما من الآثار الطبيعية ومفيد الوجود اياها انما هو الامر المفارق الواهب لكل مستعد ما استعده من الصور والهيئات وقد اوضحنا فيما ذكرنا من ان المراد من العلية هو الاستتباع فى الوجود هو انه قد تقرر ان المعقول والمفهوم من الوجود ليس سوى الكون فالواجب الوجود بذاته هو الكائن بنفسه والممكن الوجود هو الكائن بغيره لا بنفسه والمراد من العلة هو هذا الغير الذى يكون كون الممكن بواسطة ايجاده والممكن هو انها تجعله كائنا وقد مر ان الوجوب الذاتى لا يمكن ان ينتهى سلسلة الذات بان يجعل شيئا مشيئا واجبا بالذات فالعلة اذا جعلت المعلول كائنا جعلته كائنا بذاتها لا بذاته والا لزم ان يجعل العلة معلولها واجبا بالذات فيلزم حينئذ ان يكون الوجوب الذاتى الى الغير فظهر ان كون المعلول انما هو بالعلة فبعد العلة لا يمكن ان يكون له كون بالعلة لان ما ليس له كون لا يمكن ان يكون لغيره كون بوجه فلو كان للمعلول كون بعد العلة لكان كونه بنفسه لا بغيره فيصير واجب الوجود بذاته وهو حق فثبت ان الممكن لا يمكن ان يكون له كون بعد العلة وهو معنى حاجة الممكن الى العلة فى البقاء وانما الحينئذ توضيح هذا المطلب لا تدرى ما هم المطالب فتهمه على النهج الذى قررناه مرارا فى مقام التوحيد الذى

هو قوة اعين الذين فليتفهم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

المسئلة السابعة والثلثون

ان الممكن وان كان قديما لا يستغني عن المؤثر لامكانه وان المؤثر فيه لا يجوز ان يكون مختارا لان وجب كونه موجبا فلما ورد هذه المسئلة السابقة علة الامكان قال وقد يستشكل ان علة الافتقار هي الامكان لا حدوث اي لكون علة الافتقار هي الامكان لا الحدوث جاز ان يكون الممكن القديم مفتقرا الى المؤثر كالممكن الحادث اي لما كان علة الافتقار هي الامكان ولا دخل في ذلك للحدوث فكلما تحقق الامكان تحقق الافتقار سواء كان هناك حدوث اي سبق كما في الحوادث الزمانية او لا كما في القديم الممكن فان قلت بل الظاهر ان الممكن الباقي محتاج حال البقاء الى المؤثر دون القديم لان الحال حدوث اصلا لاستحالة بقاء فلو امكن الحاجة حال البقاء امكن الحاجة القديم الى المؤثر ولا قائل نعم لكن الحاجة حال البقاء ايضا انما هي للامكان لا لخصوصية البقاء فان علة الافتقار هي نفس الامكان وحده ولا دخل فيه لذلك لخصوصية الحدوث ولا لخصوصية البقاء وانما قيد المؤثر بقوله الموجب لانه من مؤثر ولا يمكن استناد المختار لو امكن اي او امكن القديم الممكن سواء كان مؤثرا او متاثرا او حمل بيتا ورح المقاصد على المؤثر القديم الموجب بالذات على ما بدء سلف الفلاسفة وتبعهم الشيخ في بعض كتبه كما اظهره لا يمكن استناده الى المختار وهذا حكم عليه ولكن حملا لكلام العقل على ما لا يكون مجاهرة بالمخالفة الشرع اذ انما لا يمكن استناد القديم الممكن الى المؤثر مختارا لان العقل لا يحيل ذلك انما يوجبه الامكان ليس مجاهرة بل ترجح المقاصد هذا متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة ويمكن نقل الاتفاق عليه عن الامدي حيث انه قال بعد ما سبق الايجاد مقصدا كسبق الايجاد الايجاد في جواز كونها بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرها قديما وحمل كلام المتقدمين من الفلاسفة على ارادة القديم يمتنع ان يكون فعلا للفاعل بحث دوالي ان المسئلة لا دخل لها في بقاء ومختار دليل لي ان قد تقرر اختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعلية الممكنات بين مرجحون ولا كفاعلية المحبوب بين مرفوعي الطبايع البسيطة والحامل الى تمام الفاعلية وان العالم الى مستند اليه على اتم الوجوه عن سلسلة في القدرة والاختيار عن الصانع والاكوان عندهم موجبا بالذات لانه علما بالاختيار استهزاء من ان يسمع وقال شارح المواقف ويؤيد كلام الامدي ما نقله بعضهم من ان بحثا متفقون على ان تعالى قادر على مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوع مقدمها فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ويدفعه ما قد قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا يمكن ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد بقي ان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان واذا لم يكن كافيا فيه فقد تعذر عليه دائما القصد الى الفعال انتهى كلام شارح المواقف واقول التحقيق ان استناد القديم الممكن الى المختار بالاختيار الزايد على الذات محال لان الاختيار الزايد على الذات لا يمكن ان يوجب الا الى ايجاد ما هو معدوم حين الاختيار وسواء كان الاختيار الزايد تاما كاختيار الواجب عند المتكلمين او ناقصا كاختيارنا وذلك ضروري بحيث

في انفراده تعالى مطلقا بالوجوب الذاتي
الصانع للعالم وهو الله تعالى

لا يقبل النزاع وانما ينفون القصد عن الواجب لانهم يجعلون القصد هو الاختيار الزائد على الذات ويقولون ان القصد لا يمكن الا الى شيء هو راجح بالنظر الى الفاعل فلو كان الواجب قاصدا بالقصد لم يكن الا ممكنا لان القصد طلب بقصد الى الفعل لما هو اولى بالنظر اليه وهو محال في حقه تعالى ولا ينفون عنه تعالى الاختيار بهذا المعنى لانهم مصرحون بكونه تعالى فاعلا بالاختيار والذي هو عندهم ذاته تعالى ويعبرون عنه بالرضا لا بالقصد فيقولون انه تعالى فاعل بالرضا ولا يقولون انه فاعل بالقصد بهذا المعنى الذي اعم منهما كما ذكر في شرح كتب التسبيح وهذا هو المراد من كلام شرح الاشارات الآتي الى قوله ان قدرته واختياره لا بوجهان كزائد وانما تعالى يعنيان انهما عين ذاته تعالى كما يقوله المتكلمون وكلام المصنف ههنا حيث منع استناد القديم الممكن الى المختار مبني على راي المتكلمين وكلام الامدي مبني على مذهب الحكماء وان يناسب اطلاق القصد عليه او هو لم يوافقهم على ذلك الاصطلاح مما ذكرنا ظهر حال الجميع المتأمل في كلامات وبهذا الموقف تقدر

المسئلة الثامنة والثلثون

في انه تعالى قديم لا بالزمان وانه قديم مطلقا اي الواجب لوجوده الصانع للعالم وهو الله تعالى كما قال وانه قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى وذلك لان ما سوى الله تعالى اما واجب او ممكن اما جوهر او عرض والعرض ما قام بالممكن او بالواجب والجوهر اما عقل او نفس او جسم او صورة او مادة اما انه لا واجب سوى الله تعالى فسيأتي في المقصد الثالث من نفي الشريك واما انه لا ممكن قديما فلما سيأتي في المقصدين الثاني من حدث الاجسام واعراضها وموصوفها المتعلقة بها وعدم بقاء العقل واما انه لا عرض قديما قائما بذات الله تعالى فلما سيأتي في المقصد الثالث ايضا من كون صفاته تعالى عين ذاته تعالى والجميع ما ذكر من ذات والصفة وقوله لما سيأتي وهذا هو مذهب جمهور المتكلمين النافين للصفات الزائدة على ذاته تعالى واما الاشاعرة القائلون بزيادة الصفات فمنهم من الزم قدمها وحكم الامتناع بالذوات القديمة ومنهم من لم يلزم قدمها لان صفات الله تعالى ليست غيرها ولا عينها واما الحكماء فلا يجعلون قديما غير الله تعالى ممكنا الا بالذات لا بالزمان واما القائلون بثبوت المعدومات وبالاحوال من المتكلمين فلا يثبتون بل يجعلون قديما شيئا سوى الله تعالى لان القديم عندهم الذات الواجب لوجوده لا لثبوته هذا حال المنتحلين للاسلام واما غيرهم فقالت الصابئة بقدم الثلاثة المشهورة والثنوية من المجوس بقدم النور والظلمة والحرنانيون منهم بقدم مادة الاجسام وحيان فاعلان هما الباري عز اسمه والنفس سواء كانت شخصا او نوعا او واحدا منفعلا غير حي هو الهيولى واثنان غير حيين لا فاعلين ولا منفعلين هما الدهر والحلاء واعلم ان مراد المصنف انه لا قديم ثابت ومحقق سوى الله تعالى لا انه ممتنع قدم ما سوى الله تعالى وذلك لما سيأتي من انه لا دليل على امتناع وجود العقل بل هو في حيز الامكان بعلى تقدير ثبوته يكون قديما بالزمان حيث لا يجري عليه دليل حدث الاجسام لكونه مبنيا على الحركة والسكون الممتنع ثبوتهما للمجردات ولا دليل يحدث النفس الناطقة لابتنائه على الاتحاد في الحقيقة النوعية وغيره مما لا يجري عند العقول كما سنقرره ولا دليل على الحدث الزماني سوى دليل وقائع بقاء من ان بقاء الحادث الزماني لجميع ما سوى الله تعالى هو الاجماع ليس بشيء لانهم بالحدوث يثبتون الصانع والاجماع على تقدير ثبوته دليلي شرعي متوقف على اثبات الصانع تعالى فمن قال منهم بان علة

الامكان الاستعدادي لذلك لكن مع تكون المسئلة اعني مسئلة الحدوث خارجة عن الاصول و

ستطلع على تفرده عليه وانيا في مسئلة الحدوث ثم

المسئلة التاسعة و الثلثون

في امتناع الحادث الى مدة ومادة خلافا للحكماء وبيان بطلان ادلتهم اعلم ان الحادث

الى المدة هو ان كل حادث يسبقه عدم لم يكن بعد ثم يكون بعد ثم هذا الحادث الى قبلية قد التقدم

لا كقبلية الواحد على الاثنين وامتناعها التي يوجد القبل والبعد منها معا بل قبل تزول قبلية بعد بحدة

البعدية وليس معنى هذه القبلية بالذات بغير البعد الا ما كان قبل معقد بحيث ان يكون بعد الا بغير

الفاعل لانه يكون قبل ومع وبعد فاذن هذه لك شيء اخر متجدد متصرم غير ذات الذات متصل في ذاته

اذ نفرض الى ان نفرض شيئا يقطع مسافة فيكون حدث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء

حركته قبل هذا الحادث ويكون هذا ابتداء الحركة وحدث الحادث قبليات وبعديات متصرمة

متجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة باتصال

المسافة والحركة وقد تقرر امتناع تالف مثل هذا التسلسل من اجزاء لا يتجزى فاذا ثبت ان كل حادث

مسبوق بوجود عرفي والذات متصل بانصال المقدار هو المراد من الزمان والمدة واما افتقار

الحادث الى مادة هي الهيولى او الصورة او موضوع كالاعراض فبرهان على حادث يسبق وجوده امكان

او تمشي الوجود فهو ممكن قابل امكان وجود قبل وجوده وليس هو بقدرة القادر

عليه لان الذي يكون الممكن غير مقدور عليه هو كونه غير ممكن في نفسه الذي يكون غير الممكن مقدورا عليه

هو كونه ممكنا في نفسه الذي يكون سببا لنفي كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له

بالقياس الى القادر وعليه فاذن كونه ممكنا امر معتبر بكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا

بنفسه لان الامكان يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما بق البياض يمكن ان يوجد وبالقياس الى صيرورته

شيئا اخر كما بق الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء اخر فهو امر اضافي

والامور الاضافية اعراض والاعراض لا يوجد الا في موضوع فاذن الحادث يتقدمه امكان في

موضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود و

الموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان

كان عرضا وهيولى بالقياس اليه ان كان صورة قال المصنف في شرح الاشارات واعلم ان كل امكان

فهو بالقياس الى وجود او لوجود اما العرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض اما

الامكان بالقياس الى وجود العرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء اخر له او بالقياس الى

صيرورته موجودا اخر كما بق الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او بق الماء يمكن ان يصير

هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وظاهر ان هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود

معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجود بالذات

ولا بد اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما بق البياض يمكن

ان يوجد او يكون وكان الصورة والنفس وعلم هذا الامكان محتاج الى موضوع حكم القسم

الاول ويكون موضوعه حاملا لوجود ذلك الشيء واما ان يكون كذلك بل يكون الشيء قائما بنفسه لا علاقة

في علل افتقار الحادث الى مادة وعدة

لم يبق من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة كما مر وامكانا لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث هيئته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض انه غير عارض لشيء هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا او صورا او مركبات وهو ظاهر وقد توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها وبعدها بالقوة فتلك الوجودات التي في مواردها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب وقد تزول عنها مع حروج الوجودات عن القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لا تفتقر لمهيات عند تجردها عن الوجود والعدم بالفعل الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الآن الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ممكنات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال للموضوعات في انفسها قال فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لنزول الاشكالات التي تورد ههنا ثم نعرض عن امتناعات الامام فدفعها بتفصيل ومن جملتها انه قال الشيخ قبل وجوده في ظرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان فقال انه خبط عظيم بتضييع هذا التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية ومنها انه لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول مع لكونه وصفا للغير والثاني يقتضي ان يكون للامكان امكان فاجاب عنه بان الامكان لا يفتقر الى محل معلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه من حيث كونه قائما بالعقل موجودا في الخارج وقد امكان اخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ثم ان المعترض منع هذين الحكمين في هذا الكتاب بقوله سبيل المعارضة فقال ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل لكونهما حادثين بما لهما من حدوث الاجسام فان المدة والمادة لا يمكن تحققهما بدون الجسم اما المدة فلكونها مقدار الحركة المحتاجة الى الجسم واما المادة فلان المادة خلوها عما يحلها جسما اعني الصورة فلو احتاج كل حادث الى المدة والمادة لزم التسلسل والتحقيق ان الحادث ان كان مسبوقا بعدم وهي متقدمة عملية الى غير حد وقوع الحادث اي جزء من الاجزاء الوهمية لهذا العدم المتقدم فلا محالة يحتاج الى المادة والمدة لانهما اما الى اسباب معدة مؤثرة في تخصيص وقت الحدوث وتعيينه وقبول ذلك العدم المتقدم لان بقاء الحادث ممتنع او ممكن فذلك العدم وان كان مسبوقا بعدم مطلق فهو متقدم فلا يحتاج اليهما العدم الحاجة الى تخصيص وقت الحدوث الى تلك الاسباب المتوقفة على زمان التعيين لان وقت قبله وبعده تخلف العدم المقابل لان بقاء الحادث في ذلك العدم ممكن او ممتنع وبسائر ما مر بسط القول فيه في بحث حدوث الاجسام انتهى

المسئلة الاربعون

ان ثابت قدماء اصحابنا على ما قال والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات ولاستناده البه

في الماهية ولواحقها وغيرها وفي موضع اطلاقها

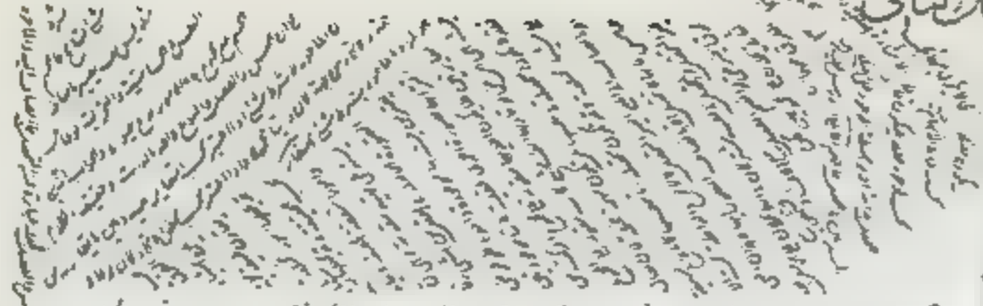
اما بغير واسطة او بواسطة قديمة وعدم المعلول مستند الى عدم علته فيؤدي الى عدم الواجب الذات

وهو ع **الفصل الثاني** في المهية ولواحقها من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية وغاير بها وفيه هذا الفصل يشتمل على مقدمة ومسائل عديدة اما المقدمة ففي اشتقاق لفظ المهية وتعريفها وموضع اطلاقها والفرق بينها وبين الذات والحقيقة على ما قال وهي اي هذه اللفظة مشتقة لها هو الياء فيها للنسبة فمعناها المنسوبية الى ما هو وانما نسبت اليه لانها تقع جوابا عنه وهو اي المهية والمذكر باعتبار الخبر عنها بما يجاب عن السؤال بما هو هذا هو رسمها وقال شارح المقاصد وقد يعبر عنها بما به الشيء هو هو ويشبه ان يكون هذا تحديدا اذ لا يصورها مفهوم سوى هذا هذا وفهم بعضهم منه ما يدق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به الشيء يكون موجودا لا ما به الشيء يكون ذلك الشيء انتهى وتطلق هذه اللفظة غالبا على الامر المعقول اي الملحوظ لا باعتبار الوجود فيكون كليا بالفعل اذا كان حاصلا في العقل وكليا بالقوة اذا كان موجودا في الخارج حيث يمكن للعقل ملاحظته لا باعتبار الوجود فيصير كليا بالفعل فلا تطلق على الموجود الذي وجوده عين ذاته اذ لا يمكن اعتباره لا باعتبار الوجود ولا على الهوية الشخصية من حيث هي متحققة لان التشخص يأبى الوجود وبطلق الذات والحقيقة عليها اي على المهية غالبا مع اعتبار الوجود لها بحق فلا فرق بين ذات الشيء وحقيقته بل بحق تحيتها وهذه الاطلاقات بما يقع مجرى الحقيقة العرفية لكونها بحسب الاكثر الاغلب وقد يطلق الثلاثة بلا اعتبار وفرق بينها واما المسائل فالاولى ان كلا من المهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية على ما قال ولكل من المعقولات الثانية فان مفهومها تعرض لما صدق عليها في العقل كما مر الا تعجبان كون الانسان مثلا محيتة اي معقولا ثانيا جواب ما هو امر لا يعقل الا عارضا له في الذهن **المسئلة الثانية** في مغايرة المهية لما يلحقها وتعتد عليها من العوارض واما احتجت الى البيان لامكان الالتباس لامكان صدقها عليها بحملا والامور المباينة لها حيث لا يصدق عليها فلا التباس فقال وحقيقة كل شيء موجود معقول من المعوارض الاعتبارات وظاهر بلفظ الحقيقة دون المهية مغايرة لما يعرض لها اي يحمل عليها من الاعتبارات اي الاحوال الثابتة لها سواء كانت اجزاء لها او اعراضا لازمة او مفارقة والا اي وان لم يكن كذلك بل كان عينها لما صدق ذلك الشيء المعروض لتلك العوارض على ما بينا فيها اي تلك العوارض مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق الانسان على الكثير المتصف بها وليس كذلك فان قيل هذا البيان لا يجري في لوازم المهية فان الاربعة مثلا لا يصدق على ما ليس بزوج اجيب بان المراد من الصدق هنا المغايرات بالذات والامتغايرات بالاذات بين الاربعة وما ليس بزوج بل باعتبار الزوجية فتدبر وتكون المهية سواء كانت موجودة او معدومة وبهذا عبر بلفظ المهية ما خوذة مع كل ما عرض مقابلها اي لهذه المهية ما خوذة مع ضده فان الانسان الواحد مثلا من حيث هو واحد مقابل للانسان الكثير من حيث هو كثير والمراد اي المهية ملحوظة من حيث هي غيرها خوذة مع شيء من الاعتبارات ليست لا هو فان الانسان الملحوظ من حيث هو انسان غيرها خوذ مع الكثرة والعضل والوحدة والكثرة المغايرة للانسان فلفظ الانسان صاحك ولا انسان كاتب ولا انسان

واحد ولا الانسان كبير ولا بشرط ان يكون معها شئ منها الى غير ذلك فلو سئل بطريق النقيض على سبيل منع الخلو
المجهول في الطرفين كما في الترتيب بان قيل هذا الانسان من حيث هو انسان كاتب او ليس بكاتب فالجواب السلب
لكل شئ اي ليس بكاتب ولا لاتي من الاشياء قبل الحبشية لا بعدها اي مذكور قبل الحبشة
لان بقي الانسان ليس من حيث هو انسان بكاتب لا بعد الحبشية بان بقي الانسان من حيث هو انسان
شئ هو اللاكاتب مثلا وهو باطل ولهذا اشار الشيخ حيث قال وهو خامسة الهبات الثمانية فان
سائلا سائل وقال انتم تجيبون وتقولون انها ليست كذا وكذا وكونها ليست كذا وكذا غير كونها
انسانية بل هي انسانية منفولا لا بجيبانها من حيث هي انسانية ليست كذا بل بجيبانها ليست من
حيث هي انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما في المطلق وانما قال بطريق النقيض لكون الترديد حاصرا
البتة فيتحقق الجواب باحد احد النقيضين بخلاف ما اذا سئل بطريقين لا يكونان متناقضين كان يقال
هل الانسان كاتب او ضاحك او هل الانسان كاتب او لا كاتب فلا يتحقق الجواب اصلا **المسئلة**
الثالثة في اعتبارات المهية بالقياس الى ما يغايرها من الاعتبارات التي ذكرت مغايرتها لها وهي
ثلثة الاول اعتبار المهية بشرط ان لا يكون معها شئ من تلك الاعتبارات الثاني اعتبار المهية بشرط ان
يكون معها شئ منها الثالث اعتبارها لا بشرط ان يكون معها شئ منها ولا بشرط ان لا يكون معها شئ
منها ويسمى المهية بالاعتبار الاول بالمهية المجردة والمهية بشرط لا شئ وبالاعتبار الثاني المهية المخلوطة
والمهية بشرط شئ وبالاعتبار الثالث المهية المطلقة والمهية لا بشرط شئ واعلم ان قولهم المهية بشرط
لا يستعمل عندهم بمعنيين احدهما ان يعتبر تجرد المهية عن جميع ما عداها من الامور الزائدة عليها سواء
كانت عارضة لها او لازمة اياها وهذا هو المستعمل في مقابلة المهية المخلوطة والمطلقة في مباحث
المهية والمعنى الثاني هو ما يراد بقولهم المهية بشرط لا جزء ومادة وهو ان يعتبر انضمام شئ اخر
اليها لا من حيث هو داخل فيها ومحصل ما يحمل من حيث هو امر زائد عليها وقد حصل منهما مجموع لا
يصدق هو عليه بهذا الاعتبار فيقال مثلا الحيوان بشرط لا جزء لمهية الانسان ومادة لها وبين
المعنيين بين بين والمعنى الاول هو المشهور وبين المتاخرين كما صرح به في شرح المقاصد على انه الذي
تالع التبع في نفي وجوده كما يأتي وبالجملة هو المجرد عن الوجود لذاته لخارج او الوجود الذهني
الوجود في الخارج من اللواحق التي تعرض عندها وقيل الذهن ايضا لكون الوجود الذهني ايضا من
تلك اللواحق وربما يقال ان الذهن من خاصيته كما مر ان يعتبر كل شئ حتى عدم نفسه فلا ان يعتبر المهية
مجردة عن العوارض الذهنية وان كانت معتبرة خالية عنها في نفس الامر فلا امكنه ان يحكم على المهية
المجردة عن العوارض مطلقا باستحالة وجودها في الخارج مع استناد الحكم على شئ تصوره لا محالة نظيره ما
مر من ان المعدوم مطلقا قد يعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده
في الذهن وقسيما له باعتبار مفهومه فمفهومه ايضا المهية بشرط لا قد يعرض لها وجود ذهني
فهي من حيث ذاتها ومفهومها مجردة عن العوارض كلها ومقابلة للمخلوطة بها ومن حيث
وجودها في الذهن قسم من المخلوطة ومحكوم عليها وكذا الحال في المجهول المطلق فانه باعتبار
حصوله في الذهن يجب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث انه قسم

الوصف فرضت قيم له فان قيل فاحصل ما ذكرتم ان كل ما بوجود الذهن من المهيات تهي مخلوطة بحسب
نفس الامر وليست مجردة متصورا الا ان العقل قد يتصورها مجردة متصورا غير مطابق للواقع ولا
عبرة بما لا يطابق الواقع فيصدق ان كل ما بوجود الذهن الماهية مجردة وليس شيء مما يحكم عليه بالتجرد
في الذهن قلنا ان المجرد بحسب نفس الامر بوجود الذهن اذ لا يمكن ان يفرض هو الفرض هو الوجود في الذهن فلا
يصدق ان كل ما بوجود الذهن لا يكون مجردا ولا يجب كون الفرض مطابقا للواقع واجب ايضا بل قد يفرض
للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك لا بشيء وجود في الخارج ابدا بان يكون مغايرا ما للواقع وبعبارة العقل
مجردا لعله لا ما نقول الفرض هو انه بوجود الذهن شيء هو مجرد ما عدا الذهن ولا بوجود الخارج
حتى هو مجرد ما عدا الخارج بل ما عدا الذهن فيدبر وقد يلخص المقام بما ان اردنا ان نبدأ الهيات المجردة
لا توجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن بوجود الفرض العقلي
بان يفرض له العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اردنا انه بوجود الفرض العقلي شيء هو
مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما لا شك فيه ولا مغيره وان
اردنا انه بوجود الفرض العقل شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار فلا خفاء فيه ولا يتوجه انه بوجود
الخارج ايضا شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار لما عرفت من الفرق فهذه وجوه لا يتصور بعده
تحصيل الخلاف بين العقلاء وحصل من جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض هو العقل
اذ نفس الامر مقسم لا باعتبار العقل فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فبوجود
الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد من العوارض بحسب اعتبار العقل ولا بوجود
شيء منهما ما هو مجرد عنها بحسب الواقع ومقام هذا اعني تعليل نفي وجود المعنى الاول في الخارج بكون
الوجود في الخارج من اللواحق التي فرض عدمها هو المذكور في كتب المتأخرين لكن الشيخ في اوائل خامسة
الهيات الشفا بعد ما حقق كون المهية من حيث هي ليست الا هي على ما مر في المسئلة السابقة قال وههنا
شيء يجب ان نفهمه هو ان حق ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان لا يوجب ان يقع عليه خصوص او عموم
وليس بحق ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان يوجب ان لا يقع عليه عموم او خصوص فقد قلنا ان لو كان
الحيوانية توجب ان لا يقع عليها خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص وحيوان عام وبهذا المعنى
يجب ان يكون فرق بين ان يقول الحيوان ما هو حيوان مجردا بلا شرط شيء آخر وبين ان يقول الحيوان
بما هو حيوان مجردا بشرط لا شيء آخر فلو كان يجوز ان يكون الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط
ان لا يكون شيء آخر موجودا في الاعيان لكان يجوز ان يكون ممتنعا لا بما هو حيوان وجود في
الاعيان بل الحيوان بشرط لا شيء آخر وجوده في الذهن فقط انتهى كلام الشفا فلتدبر في المعنى
الثاني هو الذي ذكره الشيخ في الفرق بين الكلي والمادة في الشفا ولخصه المحقق الشارح في شرح الاشارات
حيث قال من الكليات ما قد تقوم معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل
ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزء منه وربما تقوم
معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع غيره ان لا يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون
معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير متصل بل يكون منهما

المسئلة الثالثة من الفصل الثاني



محمولا لان بقي على اشياء مختلفة الحقايق وانما يحتمل بما يضاف اليه فيخصص به ويصير هو
نفسه بعد غلبة الاشياء وقد يكون مخصصا بنفسه او بما يضاف الى المعنى المذكور ولا يكون بهما
ولا محمولا لان بقي على اشياء مختلفة الحقايق بل بقي حين بقي على اشياء لا يختلفها الا بالعدد فقط
وهذان لا يشتركان بان المعنى الاول بقي على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق يعطي قوام ذلك
في الصورة الاولى ويسمى مفصلا واللاحق به بعد التقوم في الصورة الاخيرة فالكل يبقى بالاعتبار الاول
مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثال الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون
معه شيء وان اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا بقي له انه حيوان
كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحمل ان يكون انسانا او فرسا او ان
يخصص بالناطق مثلا بحيث لا بقي امر حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق
مخصصا او مخصصا كان نوعا كالحيوان الاول هو الانسان وسنقدم تحقيق الحق في هذا الموضع
والحيوان الثالث ليس بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك
الا في العقل ويتقدم في العقل الى خبيء للوجود الخارج متأخر عنه لان الانسان مثلا هو حد مركب
لشيء يقبل وغيره وبقي بعضه ويصير هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لا من حيث هو
مع الناطق والاشياء التي يضاف اليه بعد تحصيله لا يفيد اختلافا لان الماهية قد تتكثر عددا
بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وكهذا الانسان وذاك الانسان وظهر الفرق
بين الاشياء التي تدخل على وجه وبين اشياء مختلفة الحقايق وبين الاشياء التي تدخل عليه
وتجعله مختلف الحقايق بقي ان في كلام سراج الائمة رحمه الله ما يوهم ان هذه الاشياء اصطلاحية
وحكموا بان قول المصنف وقد يوجد ما بعدها وما بعدها بعض الشيء جميع ما عداها بحيث
لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون متقدما على الثالث المجموع هو الذي شرط لا شيء ملحق بين
الاصطلاحيين حتى لا ينطبق على المعنى الاول لان قوله بعد وقد يوجد ما بعدها غير وارد عليه لما
عداه ولا يمكن حمل المعنى الثاني لامكان قوله ولا يوجد الا الانسان مثلا لان له شرط لا شيء ملحق بين
الثالث لا خلاف في امكان وجودها ذهنا وخارجا وقال شارح المقاصد فاعلم ان المحقق
مع مسامحته في ان الماهية بشرط ان يكون وحدة هو الموجود في الخارج وان الماهية لا بشرط
شيء هو المحمول وليس بجزء اصلا واما بقي الجزء بالجهة الثالثة فيه بالجزء من حيث ان العقل
الدال عليه يقع جزء من عقلها، وردد هذا الكلام في كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من
بضاعته وبعد كلام المصنف لا يوجد وصادق على المجموع الحاصل منه ومما اضاف اليه قال وهذا
خبط طاهر فاحفظ هذا فانه في شرح الاشارات مما يستهزء به المتأخرون وغيره مشهادة عباد قد يما
وحين بر التجريد من هذا ليس بمرضي بعد مع ملاءمة قدره عن ان ينسب الى جهل انتهى كلام شرح المقاصد
وتبعه الشارح المحقق في امتناع هذا الخط وخلط الى المصنف وقال المحقق الشريف بعد تقرير
الاصطلاحيين اذا عرفت ذلك تبين للسامع قوله محذوف عنها جميع ما عداها تقدم به المعنى الاول

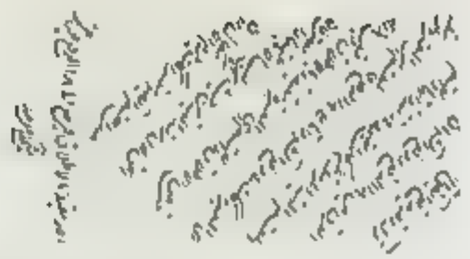
في اعتبار الماهية بشرط شيء أو بشرط لا شيء

واما قولهم بحيث لو انضم اليها الخ فهو معتبر في المعنى الثاني دون الاول ففي العبارة مسامحة لان المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور هنا هو الانضمام فرضا لانا مقول لا فائدة لفرض الانضمام وما يترتب عليه من انه يحصل هناك مجموع لا تشارك بينه وبين اجزائه في المعنى الاول انه نبي ثم ان سيد المدققين قد تحاشى عن اسناد الخلط والخلط الى المعنى وانكر تحقق الاصطلاحين وذلك الظاهر ان ليس هناك اصطلاحان فان هذه الاعتبارات الثلاثة بمعنى واحد معتبرة في اجزاء المهية وغيرها وحاصل كلامه في هذا المقام هو ان المراد انما هو المهية المجردة لكن لا بحيث لا يقارنها شيء من اللواحق اصلا كما اعتبره القوم كذا وسموها بالمعنى الاول اذ لا يظهر لاعتبارها كذلك فائدة بل بان يعتبر ان كل ما يقارنها فنحن نزيد عليها غير مقتدمعها فهذا هو معنى تجريد المهية من اللواحق وهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل ما يوجد في الخارج فهو مقترن مع ما يقارنها سواء كان ذاتيا لها او عارضيا لان المراد باللواحق هي المحمولات وهي متحدة مع موضوعاتها في الخارج لكون معنى الحمل ذلك فهذا هو مراد المصنف وكذا مراد الشيخ فيما نقل عنه من ان المهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع ولما اورد المحقق الدواني عليه ان الشيخ قد صرح بان الجسم بمعنى المادة جوهر من وجود الاثنان وسبب لوجوده وان المادة في المركبات الخارجية موجودة بوجود سابق على وجود المركبات واما المادة المطلقة فانما يتقدم عليه بحسب الوجود العقلي لا الخارج فمتى وجود المهية من حيث هي مادة يخالف ما عليه الشيخ بل ما عليه الامر في نفسه فان المادة موجودة في الواقع اجاب بانه لا يلزم من كون المهية بشرط لا شيء جزء للمهية الماخوذة مع العوارض ان يكون جزء لها ذهنا لا احتمال ان يكون من اجزائها التحليلية العقلية كيف لا وقد اريد بالعوارض المحمولات وهي ليست اجزاء لها فهذه طريقته في توجيه هذا المقام واما طريقة المحقق الدواني فهي ان تجريد المهية امر نسبي يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون اخر وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج لانها ان اعتبرت محصلة بحيث لا تقبل حصولا اخر فلا حقة للجوهرية فيها بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعين خاص هو يحصل زائدا على المهية المعتبرة بهذا الاعتبار وان اعتبرت محصلة بالقياس الى شيء اخر معين او اشياء معينة كالجسم بشرط ان لا يدخل فيه قوام النفس ولكن لا بشرط ان لا يحصل بالعوارض فيكون هو ما خوذا بشرط لا بالنسبة الى النفس لا بشرط بالنسبة الى قابل العوارض فهو موجود ومحل النفس فالذي في المعنى وجوده هو المهية بشرط لا شيء معه وهو لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود المهية بشرط لا شيء فان قلت المعتبرة في المادة اما التجرد عن جميع اعضاده او عن بعضه وعلى الاول لا يكون موجودا اصلا كما قررته فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني تكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام المصنف قلت المعتبر في مادة الشيء التجرد بالنسبة اليه فكل ما اعتبر مجردا بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء وذلك الشيء صورة له حتى ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة الى الشخص اعني بحيث لو انضم اليه الشخص كان

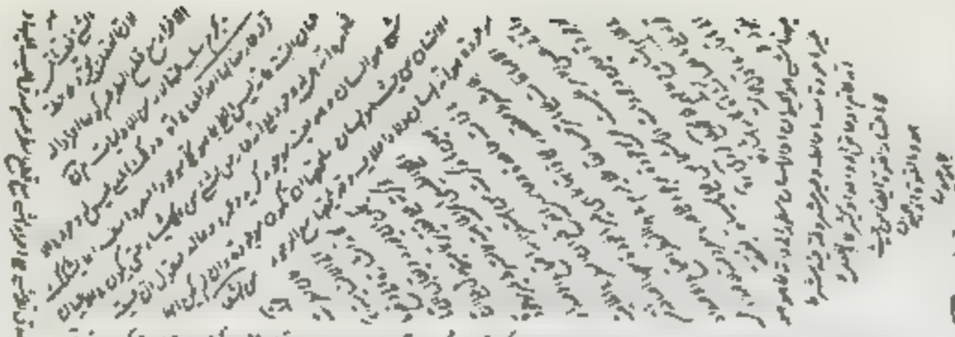
المسألة الثالثة من الفصل الثاني

امر زائد عليه لا محصلا له كان ما ورد في هذا الاعتبار وغير محمول على المجموع والمعتبر حيث حكم بانتفاء المادة اراد بها المهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداها وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك ثم قال والامر في توجيه العبارة هين وما ان يحمل قوله محذوف عنها ما عداها على التعميم ويؤيده ما في بعض النسخ محذوف عنها جميع ما عداها وضع لا احد تتمة قوله لا يوجد الا في الاذهان ولا داخل في ذلك من حيث حكمه تعريفه لاعتبار التجريد بالنظر الى بعض نحو الاخارج المقابلة واما ان يحمل على الاطلاق ويكون التعبير بقوله لا يوجد الا في الاذهان واجعا الى الحرف من جميع ما عداه بطريق الاستخدام والاول اظهر استغنى فيهما في لوائح هذا المقام والقول وبالله التوفيق بتحقيق المقام انا لما تقرر في المسئلة السابقة ان مقدار المهية من حيث هي ليست الا هو هي واللواحق كلها مسلوبة عنها من تلك الحيثية وان جميع الموجودات محصلة كانت ومعقولة منتزعة عنها في تلك المرتبة لما هي في تلك المرتبة محذوف عنها جميع ما عداها لا محالة فقول المصنف محذوف عنها ما عداها اشارة الى المهية من تلك الحيثية على ان يكون محذوف حالا من المهية لا مفعولا ثانيا لقوله يوجد المفعول الثاني اما هو قوله بحيث لو انضم اليها الخ فالمهية المحذوف عنها ما عداها هو المصنف وقد قسمها الى الاعتبارات الثلاثة فالمراد من الحذف هو الحذف في تلك المرتبة لا الحذف في نفس الامر بل الحذف في نفس الامر هو المعتبر في المهية المجردة التي هي قسم من المهية المحذوف عنها ما عداها التي هي المقسم فيما ذكر الحذف في كلام المصنف هو مفرد فقط ووحدها ويذهب في كلام الشيخ حيث عبر بها عن المهية من تلك الحيثية وفي تلك المرتبة ولما بيان انقسامها الى الاقسام الثلاثة فهو ان تلك المهية المحذوف عنها ما عداها اما ان لم يستلزم اعتبارها اثنانية محصلة في مرتبة بعض ذاتها قابلة لان تعتبر اثنانية بذاتها ولان تعتبر عرضانية بعض ذاتها بل بحسب حيثية انضمامها ومحصلها الى امر اخر يتضمن اياه وتحدد بوجه من الوجوه واذا اعتبرت عرضانية بل بحسب حيثية انضمامها الى امر اخر سواء كان ذلك الامر معقولا لها ومحصلا لعوارضها او محصلا لها نحو من التحصل غير المعقولية فهي قابلة لان تعتبر مع ذلك الامر وبشرطه ولان تعتبر لا بشرطه ولا بشرط بل بحسب حيثية هي قابلة لكل الاعتبارين فاذا اعتبرت قائمة محصلة بنفسها وبهذا الاعتبار قد سميت مجردة وبشرط لا فكل ما فرض منضما اليها مقارنا لها يكون زائدا عليها لا محالة ولا يكون هو معقولا على ذلك المجموع ومتحدا به بوجه من الوجوه لان هذا الاعتبار هو اعتبار اخذها بشرط لا شيء اخر فلا يصح ان يتحد بهذا الاعتبار بشيء اخر فضح ان المهية المجردة وبشرط لا هي التي كل ما يفرض منضما اليها يكون زائدا عليها وتكون هي غير معقولة على ذلك المجموع وذلك ذلك غير المصنف وعن المهية المجردة التي هي القسم الاول من الاقسام الثلاثة بقوله بحيث لو انضم اليها الخ ولا بناء ذلك سدد هذا العنوان على الاجزاء المحمولة بتقاس بعضها الى بعض سواء كان هناك اصطلاح اخر او كان ذلك جزئيا من جزئيات هذا الاصطلاح والمناط في وجود المهية بشرط لا بهذا المعنى اعني بالنسبة الى الجميع ما يفاد بها مطلقا لا ميا وجوازه سواء المادة اعني المهية بشرط لا بالقياس الى ما يفيد بها الجواز ان يفاد بها ما يحصلها محصلا ما بحيث يجوز العقل وجودها معه كما في الصورة الجنسية فانها توضع

في اعتبار المهية بالقياس الى ما يعرضها

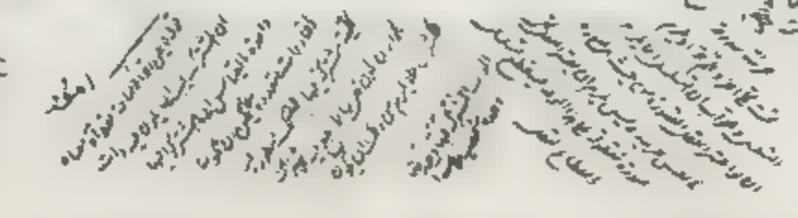


محصل نفسها وجنس غير محصل بالقياس الى ما يلحقها من الصور النوعية واذا اخذت بشرط لا بالقياس الى الصور النوعية يجوز العقل وجودها في الخارج بما يقارنها من المحصلات التشخيصية كما تقرر في مقامه فاطبق كلام المعلم على ما هو المشهور واندفع توهم الخلط من غير تكلف ولا تحمل اصلا والحمد لله على هذا الصواب كما هو اهله ثم امر بما اشرنا اليه من جعل مورد القسمة المهية المحفوظة عما عداها في نفس المرتبة وجعل اقسام المهية الملحوظة مع ما عداها وجودا وعدما في نفس الامر اندفع تمسك من توهم بتوهم كون الشيء قسما لنفسه بان القوم جعلوا المهية منقسمة الى المهية المجردة اي بشرط لا والى المهية الملحوظة اي بشرط شيء والى المهية المطلقة من حيث هو هو اي المهية لا بشرط شيء والاشكال ان المهية من حيث هي هي نفس المهية التي جعلت مورد القسمة لهذه الاقسام فقد جعلوا الشيء منقسما للنفس والغير وقد يدفع ايضا بان المهيئية في مورد القسمة بمعنى الاطلاق المهية وعدم تقيدها بشيء اصلا وفي القسم بتقيد المهية بهذا الاعتبار والفرق غير خفي وانما يدفع بجعل مورد القسمة حال المهية فيكون الحال المضاف الى المهية ايضا معتبرا باعتبارها ولا يحسم مادة الشبهة والتوهم المذكور بط قطعا لان قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له بالحمل بالضرورة ولا مغايرة بين الشيء ونفسه اصلا وقد تقرر هذا ان المهية لا بشرط شيء اي من حيث هي هي من غير التفات الى امر هل يقارنها شيء في نفس الامر امر لا وهذا هو القسم الثالث من الاعتبارات الثلاث وقد طوى ذكر القسم الثاني اعني المهية بشرط شيء هيهنا لظهوره فان المحقق الموجودة في الاعيان مهيات بشرط شيء اذ لا يمكن ان توجد مجردة الا وقد يلحقها شيء من الامور العارضة خارجة الى حد هذا القسم واعتباره بل تتميمة بالاعتبار وعلى سبيل المثال كما سبق ان المهية المأخوذة لا بشرط شيء والكلي والجزء كلي طبيعي والمراد من الكلي الطبيعي هو الطبيعة التي تعرضها الكلية انحفظ كون الشيء كليا اذا اعتبرت تلك الطبيعة بالعكس قال الشيخ في اول خامسة الطبيعيات من الشفاء وبيان معنى الكلي والجزء او الكلي يقال على وجوه ثلاثة فيقال كل للمعنى من حيث انه يصح ان يوجد بالفعل على كثيرين مثل الانسان ويقال كل للمعنى اذا كان جايزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشركهم موجود بالفعل مثل معنى الشمس فانه كلي من حيث طبيعته يمكن ان يقع على كثيرين ولكن ليس بحيث ان يكون اولئك الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال كل للمعنى الذي لا مانع من وقوعه ان يقع على كثيرين انما يمتنع منه ان منع سبب يدل عليه دليل مثل الشمس والارض ثم قال وقد يمكن ان يجمع هذا كله بان هذا الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره من ان يقع على كثيرين وبحيث يكون الكلي المستعمل فيه المطلق وما اشبهه هو هذا واما الجزئي المعرف فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقع على كثيرين كذات زيد هذا المشار اليه فانه مستحيل ان يوجد الا واحدا انتهى وينبغي ان يعلم ان غرض الشيخ من هذا التمثيل هو الاشارة الى ان نحو التصور الذي يمنع من عروض الصدق على كثيرين انما هو نحو من التصور مغاير لنحو التصور الذي لا يمنع منه وهذا النحو هو العلم الاحساسي الشامل للمشاهدة والتخيل والتوهم وذلك النحو هو العلم المعروف بالتعقل ويظهر من هذا ان مناط الكلية والجزئية انما هو نحو الادراك فزيد مثلا ان ادرك بالاحساس بالمعنى الاعم فهو جزئي وان ادرك

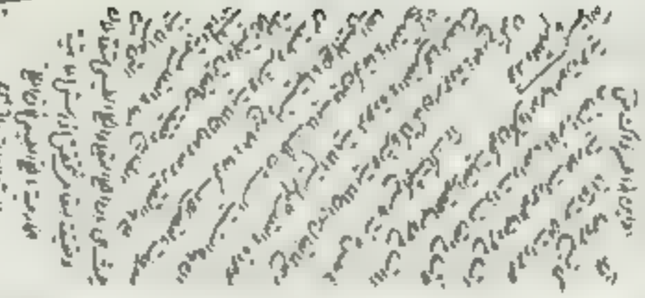


بالتعقل فهو كلي ومن هذا يعلم العرف ظهور اساسيين الحرية والعلة الغرضية مثل الآلة التي حيث يمتنع فرض ضدين احدهما على كثيرين دون الآخر مع اشتراكهما في استتباع الصدق على نفس الأمر على كثيرين هذا وقال في تأييدها وهو

بيان كيفية لحوق الكلية للطبائع الكلية بهذه العبارة فقد تحققت ان الكلي في الموجودات ما هو وهو هذه الطبيعة غاية ما في الباب امر المعاني التي سميناها كلية ثم قال وقد يطلقها مع الوجود هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا في النفس ثم قال وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجودا في كثيرين فان الانسانية التي في عمرو ان كانت ذاتها لا بمعنى الحد موجودة في زيد كان ما يعرض لهذه الانسانية في زيد كالا محالة يعرض لها وهي في عمرو الا ما كان من العوارض بحيث معقولة بالقياس الى زيد واما ما كان يستقر في ذات الانسان ليس استقراره فيه نحو حالا ان يغيرها مثلا ان يبيض او يسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن بر معنى ان الآلة المعلوم وبالجملة من هذا ان يكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الاضداد وخصوصا ان كان حال الجنس حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هي موصوفة بانها ناطقة وغير ناطقة ليس يمكن ان يعقل من ذلك جملة سليمة ان انسانية واحدة اكتسبتها اعراض من عمرو واما ايها بعينها اكتسبت اعراض زيد على نظرنا في الانسانية بلا شرط اخر فلا تنظر الى هذه الاضافات بوجه من الوجوه على ما علمناك فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة موجودة في الاعيان وتكون بالفعل كلية اعني وهذا مشتركة للجميع وانما تعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في التصور الذهني من غير مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عندنا حكم واحد واما من حيث ان هذه الصورة هي في نفس جزئية فهي اعداد اشخاص المعلوم والصورات وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا من حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها مشتركة فيها كثيرون على احد الوجوه الثلاثة التي بينا انها سلفت فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين لانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات الواحدة يعرض لها اشتراك بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثرة لا يمكن الا بالاضافة فقط واذا كانت الاضافة لذوات كثيرة لم يكن مشتركا بحسبها ان يكون اضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد من حيث هي بل في شخصيتها لا محالة ثم بين ان تلك الصورة الاخرى التي في تلك النفس الجزئية او في نفس اخرى مشتركة في كل ما صدق على هذه الصورة وصور اخر مفهوم الصورة العقلية وان للنفس ان تتصور ذلك الكلي ايضا ويكون تصوره صورة جزئية مشاركة لغيرها وهكذا فيتسلسل التصور وينقطع بانقطاع الاعتبار هنا ما اردنا من كلامه هنا والغرض منه ان يعلم ان الكلية معناها المطابقة والاشتراك بين كثيرين وانها انما تعرض للطبيعة في العقل لا في الخارج وانه لا يلزم من كون صورة شخصية مطابقة لكثيرين ومشتركة فيها لغيرها كونها بحيث المطابقة والاشتراك ان يكون امرا واحدا من جهة واحدة طبيعيا جزئيا بل يكونان متقابلين كما توهمه الشارح العلامي واما بيان معنى مطابقة الصورة الشخصية لكثيرين معقولا بينه الشيخ بقوله وهذه اي هذه الصورة الجزئية التي في النفس انما كانت فيها انما هي كلية هي الى

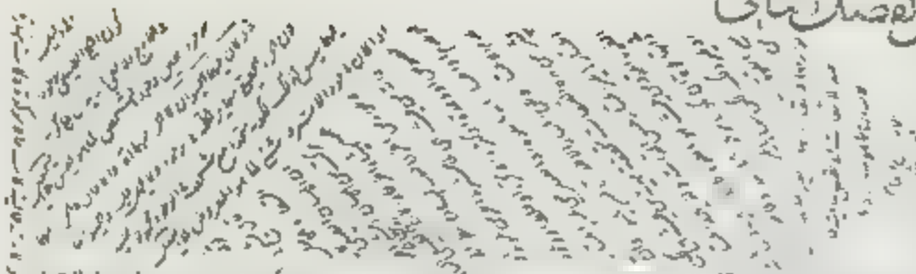


في اعتبار الماهية بالقياس الى خارجها



امور من خارج على وجه ان ثلثة الخارجات سبقت الى الذهن فجاز ان يقع عنها فيه هذه الصورة بعينها واذا سبق واحد فقط اثر الشمع من هذه الصفة لم يكن لما خلاه تاثير جديد الا بحكم هذا البرهان المتعذر فاذا الاثر هو مثل صورة السابق فتجردها العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدل احد هذه المؤثرات شيء غير تلك الامور المفروضة وغير بحاسبها كان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون مطابقا انتهى ومحصوله ان مبنى مطابقة الصورة الواحدة الشخصية للكثيرين هو ان كل واحد من الكثيرين اذا مر عن العوارض اللواحق كان الحاصل منها هو العقل هو هذه الصورة بعينها وقد بينه بان يخاتم مصنوعة بنقش واحد فاذا ضرب احدها على شمعة اورثتم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر منها لم يؤثر الشمعة نقش اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا كان الاثر الحاصل منه في الشمعة هو ذلك النقش بعينه فان قيل كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ضرورة ولما يطابقها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة بالمعنى المتعارف والمراد اذا كان المراد ما ذكرتم فلا وجود له اصلا فلا حاجة الى ما اجاب به عنه المحقق الشريف من ان كلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا قال ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجة ذوات حقائق مختلفة بالحقائق العقلية فيها كالا طلاق المتفاوت للاسود الذي يظهر بعد هذا بيان معنى المطابقة واما بيان معنى اشتراك الصورة الواحدة الشخصية بين كثيرين فهو ان امر كونها موجودة في الخارج فاذا تشخصت بتشخص اعني واحد من تلك الكثيرين كان شخص ذلك الواحد مثلا ان تشخصت بتشخص زيد كان شخص زيد ان تشخصت بتشخص عمرو كان شخص عمرو وهكذا فلا وحدة لها وحينئذ يرتفع المحقق الشريف من ان الكلية اذا عرضت الاشياء يمتنع عروضها للصورة المعقولة ايضا كما يمتنع عروضها للموجودات الخارجية بل انما تعرض للصور العقلية الكلية بمعنى المطابقة فقط بالمعنى المذكور والعجب انه ذكر انه تفسير للمطابقة مع المعنى المذكور وهذا الذي ذكره ليس ان معنى الاشتراك وعدل عن ان يعبر المراد من الاشتراك فيها واعلم ان الطبيعة اي المهية لا بشرط شيء انما سميت بالكلي لكونها معروضة للكلية بالقوة وانما قيدنا بالطبعي اي المنسوب الى الطبيعة لكونه في مقابلة الكلي العقلي كما ان الكلي العقلي منسوب الى العقل كذلك الكلي الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي بازاء العقل اعني الخارج فلفظ الكلي وضع في الاصطلاح اولا لمفهوم المعقول على كثيرين اعني لهذا العارض ثم اطلقوه على معروضه فقط وسموا الكلي الطبيعي بهذا الاطلاق على مجموع العارض والمعروض وسموه الكلي المعقولي ولعلهم انما سموا الطبيعة الموجودة في الخارج كلا طبيعيا مع كونها معروضة للكلية بالقوة دون الصورة العقلية مع كونها معروضة لها بالفعل لان حقيقتها بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن الكلي العقلي انما يتحقق حيث توجد في الخارج فقط كما ان العقلي يوجد في العقل فقط ولما امر كونها بين الكثيرين انما هو لا بشرط فربما العقل الصورة الحاصلة منها العقل لعدم الحاجة الى الانتزاع كما يحتاج الصورة الحاصلة من المهية بشرط شيء في العقل لذلك هذا تمام ان الكلي الطبيعي اعني الماهية لا بشرط شيء موجود في الخارج لان المهية بشرط

المسئلة الثالثة من الفصل الثاني



بين ان الشخص موجود في الخارج بالضرورة والمهية لا بشرط شيء اعني نفس المهية جزء منه على ما قال
وهو حق من الاستدلال على ان كون الجملة ما الا من الضمير في موجود وذلك لان الشخص عبارة
عن المهية بشرط ما وحاصله ان المهية بشرط ما موجود فقول الشيخ في الشفا الحيوان بما هو حيوان
والانسان بما هو انسان باعتبار مهيته ومعناه غير ملتفت الى امور اخرى يقارنه ليس الا حيوانا او
انسانا واما الحيوان الفاعل والحيوان الخاص للشخص والحيوان من جهة اعتباره بالقوة عام او خاص فهو
الحيوان باعتبار انه موجود في الاعيان او معقول في النفس هو حيوان وشيء ليس هو حيوانا مسطور
اليه وهذا معلوم انه اذا كان حيوان وشيء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكل شيء حاصل الانسان
ويكون اعتبار الحيوان بذاته مع قطع النظر عن كونه ذاته مع غيره فانه ذاته بذاته وكونه ذاته
مع غيره امر عارض له لان مرتبة الحيوانية الحيوان بما هو حيوان ثم قال وهذا الحيوان بهذا الشرط
موجود في كل شخص فليس هو بهذا شرط شيئا اصلا وان كان يلزمه ان يصير حيوانا ما الا انه في مرتبة
ومهيته بهذا الاعتبار حيوان ما وليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون
الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجود فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما
فالحيوان ما موجود في الحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالنساج فانه وان كان عرضا في
المادة فهو بهيئة منسوجة موجود في المادة على انه شيء آخر معتبر بذاته وهو حقيقة بذاته وان كان عرضا
للمادة الحقيقة ان تقارن الحيوان امرا آخر فاذا بعد عن كون الحيوان بشرط لا موجودا في الخارج فقد
خلص ما نقلناه عنه ما لقائل ان يقول ان الحيوان بحيث لا يشترط شيئا آخر معه وجوده في الاعيان وهذه
حقيقة بذاته شيء آخر وان كان مع الفصل يقارن شيئا آخر في الخارج فالحيوان بحيث الحيوانية موجود في الاعيان
وليس يجب لذلك ان يكون مغايرا للذي هو في نفسه خاليا عن الشرائط الاخيرة موجودا في
الاعيان وقد اكتفيت من خارج شرائط الحيوان ما مضى واعلم انه ليس المراد من الاستدلال ان كون كل
الطبيعي جزءا من الشخص الموجود على ان يكون موجودا في الخارج حتى يرد عليه ما ذكره من
وجود الشخص هو سبب لاجزاء المهيات الى المركب منها فانه لو كان المراد ذلك لزم ان يكون
الحيوان مثلا الموجود في ضمن هذا الحيوان غير هذا الحيوان ضرورة ان كل موجود في الخارج يمتنع
ان يشخص في ذاته مستغنيا بنفسه بمشاركة جميع ما عداه هو اول الكلام وكان في كلام الشيخ المنقول
ايما اشارة الى هذا كيف وسياق الكلام لان الحيوان الذي هو جزء هذا الشخص الشائع صار ان
يكون كل شخص من الحيوان مشتملا على امر غير مشتمل عليه غيره منشؤه هذا الذي اعني وجوب كون كل موجود
في الخارج مشخصا ذاته هو المنع من كون اشتراك الكلي بين كثيرين بحسب الخارج والواقع امرا
حمل الكلي الطبيعي على ما هو فرد له ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي منا بوجوب الوجود للكل عليه
بل المراد انه جزء عقلي والمراد من الجزء العقلي ما ان الموجود في الخارج سواء كان مثل ذلك
الجزء فكما ينال تعقل الموجود الخارجي كونه موجودا بوجود الشيء الذي هو جزء له كذلك
يمتنع ان الذي فان تعقل الشيء هو ما ليس هو هو فكيف يكون الشيء موجودا مع كون ذاته ذلك الشيء

في أحكام المهية بالقياس الى ما يعرضها

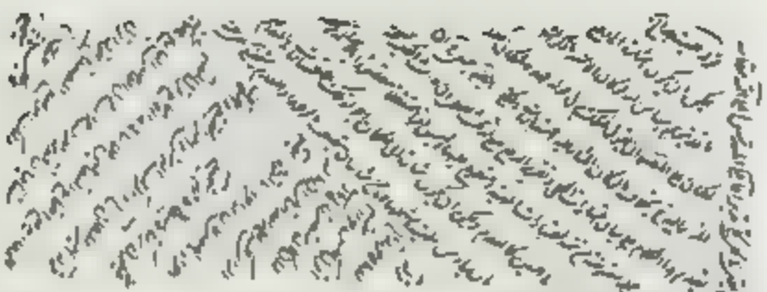
الشيء هو هو غير موجود مظهر بطلان ما ذكره المحقق الشريف من منع وجوب كون الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية موجودة مستندا الى ان الكلي جزء لهذا الاعم الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وذلك لان الكلي جزء لمعروض هذا الاعم الذي هو عرضي بالنسبة الى ذات الاعم لا لذاته وكلامنا فيما فرض كونه محققة للذات الموجودة كالحيوان هذا توجيه المقام على تقدير بناء الكلام على الاستدلال بالجزئية كما هو المشهور والمتبادر من كلام الشيخ بحسب اللفظ وظن انه لا يجب بناء المقام عليه لما زعمه المحقق الشريف وغيره وتبعهم المشارح العرشي من ان تحقيق مذهب القائلين بوجود الطبايع في الاعيان ان اشخاصها موجودة في الاعيان وح تكون الدعوى بديهية غير محتاجة الى الاستدلال فان ذلك لزم فتدبر في المقام كما سنبينه في بحث التشخص ان شاء الله تعالى بل ان الدعوى انما تكون الطبيعة من حيث هي المهية لا بشرط شيء موجودة في الاعيان حين فرض كون التشخص اعني الطبيعة بشرط شيء موجودا في الاعيان بديهية غنية عن الاستدلال وان احتاجت الى تنبيه ما لما بينهم ان كون المهية بشرط شيء موجودة انما هو بالوجود الذي هو شرط ما وحال ما مانع من ان يكون هي بنفسها ملحوظة بذاتها لا بشرط شيء ما موجودة وغرض الشيخ ليس الا دلالة التنبيه لا الاستدلال بكون الطبيعة جزء الطبيعة بشرط الحيوان كما ستحيط به انت اعني قوله فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود هو هذا ايراد وذلك لان ظاهر هذا القول لا اشتماله على حديث الجزئية وان كان دالا على ان نفرض هذا القول على كون حيوان ما موجودا انما هو لاجل الجزئية لكن التشبيه ليس بما هو بجيد فان نفرضه عليه انما هو لاجل ان مقارنة حال الشرط ما غيرها نعتة عن اعتبار وجود الحيوان بما هو حيوان كما ان مقارنة البياض لزيد الموجود للمادة غيرها نعتة عن اعتبار وجود البياض مجردا فالمراد من الجزء هو جزء ما من حيث هو شخص اعني جزء مفهوم الشخص والغرض من اقامة حديث الجزئية انما هو تعيين ما هو المراد من الحكم بوجوده لا الاستدلال به عليه وكذا الحال في كلام المصنف وكيف لا يكون المراد هو جزء الحد الطبيعة لا بشرط ليس بجزء حقيقة بل الجزء حقيقة انما هو بشرط لا فليتفطن جميع ذلك ثم قال المحقق الشريف بقي هنا بحث وهو انه اذا سبق الى الذهن واحد من افراد الشخص لم يحصل فيها صورة كلية مطابقة لامور كثيرة بل لا بد ان يجرد ذلك الشخص عن تشخصه المانع من مطابقة الكثيرين حتى يحصل في النفس صورة عقلية مطابقة لها فكل شخص مركب في الذهن من طبيعة معروضة وتشخص عارض لها فان كان العارض والمعروض ممتازين في الوجود كان المعروض موجودا في الخارج وجودا متعينا في ذاته حتى يتصور عروض ذلك العارض له في الخارج فهو شخص خارجي مركب في الذهن من عارض ومعروض فلا يكون في الخارج موجودا اذا تصورته ذاته كان صورته كلية بل في الخارج موجود اذا تصور وجوده عن تشخص حصل في العقل صورة كلية فلذلك قال بعض الاوائل لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع الكلية فيستفاد عنها العقل من الاشخاص مجردة من تقارنها وغيرها من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فظهر مما ذكرنا ان من قال بوجود الطبايع

٢ في اعيان ان اراد بان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها

... في أعتبار الماهية بالقياس الى ما يعرضها

لزم ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة ومتصفة بصفات متضادة لان كل موجود
خارجي يجب ان يكون متعينا ممتازا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه كما مر فاذا اردنا في الخارج موجودا
مشتركا فانما نصف موجودا بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا تام فاعلم لما مر انف وان اردنا في
الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب
من قال لا وجود في الخارج الا اللا شتمامر في الطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى
كلام المحقق الشريف واقول هنا دقيقة ثالثة والنزاع بينهما بين اثنين معنويا فانا نقول الصورة
المجردة المنزهة عن التخصص بحيث للعقل وهو موجودة في الخارج بمعنى ان يكون ماهية موجودة في الخارج
ولا يضر وجود الماهية من حيث هي في الخارج ان يكون متحدة الوجود مع التشخص كما مر في كلام الشيخ من ان
ليس بمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان
بحال ما موجودا فيه والثاني يمنعه كون الماهية موجودة ويقول بوجود الافراد فقط فكيف لا يكون
النزاع الا في العبارة نعم يمكن ان يقال ان الذي هو ان الماهية ليس لها وجود على حدة سوى ان من يقول
بوجودها يقول بوجود على حدة وح يرتفع النزاع لكنه لا يتم بنينا وبينه لكن بارجاع مذهبه الى مذهبنا
لا بارجاع مذهبنا الى مذهبه كما لا يخفى ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد حيث قال لا نزاع في ان
الماهية لا بشرط شئ موجودة في الخارج الا ان الشهرستاني ذهب الى كونها جزء من المخلوط
الموجود في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما
من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق او غير مركب منه ومن غير وصيته هو التشخص والا لما صدق
المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الحقيقة وانية المغايرة بين
المطلق والمقيد الذهنيين فضلا عن الخارجيين لكون نفس المقيد ومحمولا عليه اعني الطبيعة لا بشرط شئ مأخوذة
على المجموع الحاصل منه ومما يبنان البناء على الطبيعة بشرط شئ وهو الثالث من الاعتبارات الثلث
الذي قد طوى ذكره سابقا واشار اليه هيهنا كما مر في الحيوان بما هو حيوان انما هو لا بشرط شئ صادق
على هذا الحيوان الكلي عين التشخص الخ والبناء منه هو المجموع الحاصل من الحيوان بما هو حيوان وممتنعا
اضافة البناء من المضمرات وهو الحيوان بشرط شئ وهذا الكلام دليل على ان المراد بالجزء فيما
مر من قوله وهو مرة من الاشتمامر ليس هو الجزء حقيقة بل وجه الحد كما عرفت والكلية المضافة
للماهية اي الكلي بما هو كلي مزيد دون باب بعينه المعرف في الشفاء الكلي من حيث هو كلي
هو الكلي من حيث هو موضوع بلحمة الكلية المبني في الكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد هذه الحدود فاذا
كان ذلك انسانا او فرسا او ما شاكل اخر عبر عنه الكلية امشي بقال لها كل منطقي لان المنطقي انما
بحث عنه من حيث هو منطقي لا من حيث هو انسان او فرس ويقال لها كلي مبرهن او مدون او معرف كما كان
الانسان الكلي كلي عقلي لكونه مما لا يوجد الا في العقل لما مر من ان الكلية لا تعرض للطبيعة الا
اذا حصلت في العقل وهما اي الكلي المنطقي والكلي العقلي ذهنيان اي هما من المعقولات الثانية
اما الاول فلما مر في الفصل الاول واما الثاني فلتركبه منه ومن هو ايضا مثله في ذلك فهذا اعتبار

في بساطة الماهية وتركبها



ثلثة ينبغي تحصيلها اذ كل مهية معقولة اتفق الشارحون وغيرهم من الناظرين في الكتاب على ان هذه اشارة الى الاعتبارات الثلثة للكل والا شبه انها اشارة الى الاعتبارات الثلثة

للمهية لان المسئلة كانت فيها وحديث الكلية جملة معترضة فليتدبر **المسئلة الرابعة** في بساطة الماهية وتركبها والمهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له اي لا بالفعل ولا بالقوة وهو البسيط الحقيقي والمطلق او ما لا جزء له بالفعل وان كان له جزء بالقوة كالانواع المركبة فانها قابلة لان يحللها العقل الى الاجزاء العقلية وهو البسيط الخارجي غير المطلق ومنها مركبة وهي ما له جزء اي بالفعل وهو المركب الحقيقي والخارجي او بالقوة وهو المركب الذهني والغير الحقيقي وهما اي المهية البسيطة والمركبة مع اخص منهما اعم من ان يكونا حقيقيين او غير حقيقيين بدليل قولنا موجودان ضرورة فان ما هو ضروري وجوده هو المركب الحقيقي كالانسان والبيت والبسيط الخارجي كالسواد والبياض فانه كان وجود السواد مثلا بدلكن عدة تركبه من الاجزاء الخارجية وكان وجود الانسان ضروريا كذلك تركبه من الاجزاء الخارجية وانما الاستدلال على وجود البسيط فيهما بوجوبا انتهاء المركب اليه لكون كل كثرة مستندة على ما هو احد بالفعل الضرورة فهو وان كان تاما والمناقشة غير مندفعة لكنه ربما يدعى الضرورة وكذا الاستدلال عليه بابطال التسلسل وصفها اعتباريان اي البساطة والتركيب من الامور الاعتبارية العقلية وليست الخوارج بابطالها متنافيتان اي متقابلان تقابل التضايف الايجاب بالمعنيين المذكورين فان كون الشئ ذا جزء وعدم كونه ذا جزء لا يصدقان على شئ ولا يرتفعان عنه وقد يوضعان بمعنيين اخريين وهما كون الشئ ذا جزء الاخر وكون الامر كلا بالنسبة اليه وح يتضايفان اي يتقابلان تقابل التضايف فالمعنيان الاولان حقيقيان والاخيران اضافيان فاذا قيس البسيط الاضافي مع البسيط الحقيقي يكون بينهما نسبة هي عكس النسبة التي بين المركب الاضافي والمركب الحقيقي فان البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له بالفعل يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز كونه ذا اجزاء والمركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافة الجزء وهذا معنى قولهم انها كالعموم والخصوص مع اعتبار وما تاما معنى وارد عليه بان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزء من اخر فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزء من شئ فضلا عن اعتبار ذلك مما لا وجه له بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالنواة للعذق وصدقه الحقيقي بدون الاضافة في بسيط حقيقي لا يتركب منه شئ كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء لمركب اخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافة اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون مركبا

المسئلة الرابعة عشر الفصل الثاني

اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعمومه ان اشترط ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان يكون لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه وكما يتحقق الحاجة الى الجاعل في المركب فكذا في البسيط اعلم ان العقلاء بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ان ماهيته قال شارح المقاصد فذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط اقول وجه ذهاب المعتزلة الى ما نسب اليهم ظاهر وذهب الفلاسفة اليه مبني على ان جعل المهية على ما يدل عليه دليلهم كما ياتي واما الجعل البسيط اعني كون الصادر عن الفاعل نفس المهية فالظاهر انه لا خلاف لهم فيه سواء كان ذلك بالذات او بالعرض اعني ان يكون الصادر بالذات هو نفس المهية او بكون الوجود صادرا عنها او ان يكون الصادر بالذات هو الوجود الخاص الملزوم بالهوية المسماة بالمهية كما سيجيء بقاء في كلام المصنف في شرح الاشارات وما نقل من المشائين معهم ينبغي حمله على ذلك لا كما فهمه شيخ الاشراق كما مر على ما ذكرنا ينبغي حمل مذهب المتكلمين ايضا على جعل المركب كما سنحققه هذا ثم ان مستند المذهب الاول امور الاول ان علة الحاجة هي الامكان وهي علة التالي اذ لو لم يكن المهية مجعولة او تقع المجعولية منها لان فرض كونها مجعولا من الوجود او موصوفية المهية به فهو ايضا محتاج في نفسه المفروض انها هو هو مهية ليس بمجعول الثاني انه لا تقرر للمهية في الخارج بذاتها لما مر من نفي ثبوت المعدومات فيكون تقررها بالجاعل والجواب عن الاول بان معنى حاجة الممكن الى الجاعل ان وجوده منه لا مهيته وعن الثاني ان المجعول هو الوجود الخاص وما هو من افراد الوجود لا مهية ومفهومه وعن الثالث انه ليس تقرر المهية الا وجودها على ان شيئا من هذه الوجوه لا يدل على الجعل المركبي الذي قد عرفت انه ينبغي ان يكون مرادهم ومستند المذهب الثاني ان كون الانسان انسانا مثلا لو كان بجعل الجاعل لا وقع بايقاعه فيلزم سلب الشيء عن نفسه على تقدير عدم الفاعل وهو محال واما بوا عنه بمنع استحالة على طريق السلب وبمنع العدول وقد بان السلب الصادق على الامر العدمي ايقاعه هو ان المعدوم ليس بانسان لا ان الانسان ليس بانسان والجواب ان استحالة سلب الشيء عن نفسه ضرورية ومستند المذهب الثالث ان شرط المجعولية الامكان وهو لا يستدعي الا ثبوتية وهي غير متصورة في البسيط دون المركب الجواب ان الا ثبوتية التي تستدعيها النسبة اللازمة للامكان انما هي باعتبار المهية والوجود وهي شاملة للبسيط والمركب هذا ثم ان قال شارح المقاصد ينبغي التنبيه على ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسئلة فنقول ان ليس للفاعل اثر معلوم ان ليس للفاعل اثر في المهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان المهية من حيث هي ليست مجعولة

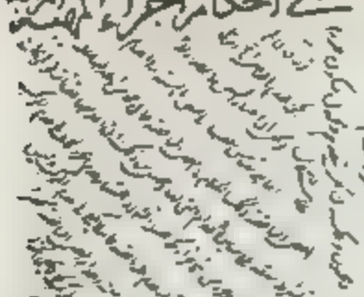
كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس من لوازم الماهية لبين بما يصور فيه نزاع ويتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة ثم قال والاقرب ان ذكر صاحب المواقف وهو ان المجعولية تقتضيها الاحتياج الى الفاعل وتقتضيها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة ومنها ما يكون من لوازم الوجود كالتشخص والاحتياج الى الفاعل في الممكن والبساطة من لوازم الوجود دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اعني البسيطة كالمتكلمين او المركبة اراد ان المجعولية تعرض للماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة بالوجود او لم تعرض للماهية اعني الماهية من حيث هي بحيث لو خليت وطباعها تعرض عليها من حيث انها مجعولة في الجملة اعني بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل في الماهية المركبة دون البسيطة ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الوجود قال ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى هذا وقد تدارج المواقف وفيما ذكر في المواقف بعد ان البحث عما يلحق الماهية انما هو من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني فما ذكر من كثير من لوازمها ليس بتحسين في البحث بالمجعولية كثيرة بل وايضا كما ان الماهيات لما كانت محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا وان عرض المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا ثم قال والصواب ان يقال في معنى قولهم الماهية ليست بمجعولة انها في حد ذاتها لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فان لاحظت جهة التساوي ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا للاخر ثم تلك الاخرى وكذلك لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود ووجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى ان يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى ان يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وانما يجعل اتصافه بهما موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهية في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان يتنازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرنا اولا وبين اثباتها بما بينا انفا انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتسبة عنها معا وبمعنى جعل الماهية موجودة

المسئلة الخامسة الفصل الثاني

ثابتة لها معًا وافتقارها كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر من وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب يتشاركان في ثبوت المجعولية بسبب الوجود وفي نفي المجعولية بسبب الماهية وتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضًا قولًا بلا ريبة انتهى اقول وهذا كلام لا غبار عليه الا انه ينبغي تحقيق معنى جعل الماهية متصفة بالوجود لئلا يتوهم ان الماهية والوجود كليهما حاصلان بالجعل واثر الجاعل انما يجعل احدهما متصفًا بالآخر على ما بيناه ومن المثال يعلم المراد ان الصادر من الجاعل انما هو امر واحد يحمل العقل الى امرين ويجعل احدهما متصفًا بالآخر فهذا هو معنى جعل الماهية متصفة بالوجود كما مر غير مرة ثم اقول لكن هذا الكلام انما يتم برفع النزاع فلم يجعل معنى يصلح للخلاف بل الصواب كما اشرنا اليه ان يجعل النزاع في الجعل المركب للماهية مع قطع النظر عن الوجود فان الاحتياج الى الجاعل في الوجود موضع الوفاق كما عرفت والجعل البسيط للماهية دقيق لا يفهمه الاكثرون فمن لم يذهب الى ثبوت الماهية في العدم من المتكلمين وداها محتاجة الى الجاعل ولم يفهم الجعل البسيط ذهب الى الجعل المركب ومن ذهب منهم الى ذلك كالمعتزلة لم ير لها حاجة الى الجاعل في غير الوجود ففي الجعل الذي يدعيه المثبتون لعدم الحاجة اليه والفلاسفة مفقود لكونه غير معقول والمفصل لما توهم استدعاها الجعل تركيبًا ولم يمكنه توهم التركيب في البسيط نفى الجعل فيه واما في المركب فيمكن ذهاب الوهم الى كون المركب غير الاجزاء فلذا اثبتنا الجعل فيه هذا تحرير محل النزاع وتحصيل موضع الخلاف واما تعيين ما هو الحق من هذه المذاهب فظاهر مما ذكرنا اذا عرفت ذلك فنقول كلام المصنف في تاثير الفاعل انما كان في نفس الماهية لا في جعل الماهية ماهية ولا في جعل الوجود وجودًا كما مر في المتن في بحث حاجة الممكن الى المؤثر والمركب في البسيط سواء في الحاجة الى الجاعل لكونهما ممكنين فالماهيات الممكنة سواء كانت مركبة او بسيطة محتاجة اليه على السوا ومجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي عرفت فهذا الكلام ليس اختيارًا للشق من هذه المذاهب الثلاثة صريحًا واختيارًا لمذهب الفلاسفة بالاشارة الى ما هو المراد والمعقول من الجعل كما لا يخفى وهما اي البسيط والمركب قد يفترقان بان يكون احدهما بالغير بان يكونا من الماهيات الجوهرية مثال المركب الجسم مثال البسيط العقل عندنا ان لم نقل بجسمية الجوهر وقد يفترقان الى المحل بان يكونا من الماهيات العرضية مثال المركب السواد ومثال البسيط النقطة على قول

المسئلة الخامسة في احكام اجزاء الماهية

المركبة فنقول ان اجزاء الماهية متقدمة عليها في الوجود الخارجي والذهني وكذلك العدم الخارجي والذهني والبداهة شاهدة بقولنا والمركب مركب هما يتقدم وجودًا وعدمًا بالقياس الى الذهن والخارج لكن بين التقدمين فرق من وجهين احدهما ان العدم بسبب الوجود متحقق بالنسبة الى كل جزء واما العدم بسبب العدم فهو بالنسبة الى الجزء الاخير فقط وثانيهما ان العدم بسبب الوجود يثبت بالطبع فان وجود المركب يتوقف على وجود كل جزء من اجزائه والعدم بسبب العدم يثبت بالعلية لشرط



السبق بمقدار عدد اي جزء شئت لا يحتاج اعدام المركب الى عدم جزء اخر وان احتاج عدم ذلك الجزء لم يكن علة تامة لعدم المركب الى سبقه على اعدام سائر الاجزاء فانه لو كان عدم جزء واحد كان هو العدم ولو كان عدم جزئين مثلا لم يكن شئ منهما علة تامة لعدم السبق بل كلاهما معا علة تامة فلا يلزم اجتماع العلل المستقلة على المعلول الشخصي الذي هو عدم المركب المشخص على تقدير تسليم كون عدم الامر الشخصي شخصيا وكذا الكلام في اعدام سائر العلل الناقصة فان كلا منها علة تامة لعدم المعلول فيحصل عند الوجد الفاعل منع عدم جزء من المركب في زمان فان لم يكن لعدم الفاعل مدخل في عدم ذلك الجزء هو العلة التامة لعدم المركب والا فمجموع العدم والفاعل علة تامة لذلك العدم فيلزم اجتماع علتين تامتين على معلول واحد شخصي هذا خلف نعم يمكن تصور ارتفاعها مع بقاء المهية وان كان المتصور مستحيلا كما في لوازم المهية ويلزم من هذا القائل كون عدم المركب الواحد الشخصي كثيرا بتعدد افراده كل واحد منها عدم جزء واحد من ذلك المركب بخلاف هذا البسيط بالقياس الى تعدد اعدام علله الناقصة اذ ليس علة لعدم شئ من تلك الاعدام وهو اي تعدد الاجزاء على المهية علة الغنى عن السبب اي علة لكون الاجزاء غنية مستغنية عن السبب حين تحقق الكل لامتناع تحصيل الحاصل فعدم الغنى عن السبب اعني الحاجة الى السبب الوجود الذهني بان يكون تصديق العقل بثبوت الجزء للمهية مستغنيا عن الوسط سمي الجزء بين الثبوت وان احتجب الوجود الخارجي سمي عنيا عن السبب هذا معنى قولهم فيما اعتبار الذهن بين وبما اعتبار الخارج حتى وليس المراد الغنى عن السبب مطلقا لامتناعه في الممكن بل عن السبب الجديد كما اشرنا اليه فلو اوردت المهية ثانيا لم تحتج الاجزاء فيه الا الى سبب متجدد حال تحقق المهية لا ضائر الا تحصيل الحاصل كما في الاجزاء تحصل للجزء خواص مثلا ولي تقدمه في الذهن والخارج البينة الآتية عن الوسط في الاثبات الثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت واحد هي الاولى متغايرتان او كل ما هو جزء للكل فهو متقدم عليه وكل من هو متقدم على الكل فهو جزء لم فيكون خاصة متساويه مطلقة وفيه اشكال مر قد تحير وابه دفعه وهو ان اريد بالخاصة الاولى التقدم بحسب الوجود بن جميعا وهو الظاهر على ما صرح به الامام فالجزء الذهني كالجنس لا يتقدم بحسب الوجود الخارجي وان اريد ان الجزء الذهني متقدم في الوجود الذهني والخارجي في العلة الغائية مثلا متقدمة وليت بجزء واحتملوا التفصي عنه فذهب شارح المقاصد الى ان المعروض له الجزئية متقدمة في الذهن باعتبار كونه جنسا او فصلا ومتقدمة في الخارج باعتبار كونه مادة وتعرض فيه المحقق الدواني فذهب الى ان الجزء هو المأخوذ مادة لا جنسا او فصلا وهي متقدمة في الوجود وان المادة العقلية الصرفة كالهيولى البسيط ليست بجزء حقيقة اذ لا تركب هناك حقيقة ولا يخفى ما فيهما وذهب المحقق الشريف الى ان الخاصة الاولى هي تعدد الجزء مع كونه محمولا بما اعتبار الحمل لم يوجد في الاجزاء الخارجية والعلة وباعتبار التقدم لم يوجد في اللوازم البينة فاختصت بالذاتي على الاطلاق وهو بجميع هذه الخاصة خاصة للاجزاء المحمولة لا مطلقا قال وانما وقع الاشتباه

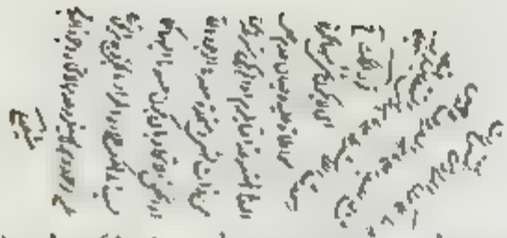
المسألة الخامسة من الفصل الثاني

في هذه الخاصة لا تتم في سائر الخاصة المطلقة للذاتي كما اشاروا الى ان التقدم مشترك بينه وبين
الاجزاء الخارجية حيث قالوا الخاصة المطلقة للذاتي هي التي تدل على المهية في الوجودين وكذا في
العدمين ولم يريدوا ان الذاتي يتقدم على المهية في الوجود الخارجي اذ لا تغاير بين الوجود الخارجي بينهما
بل اراد وا ان الجزء ان كان ذهنيا وهو الذاتي كان متقدما بالوجود الذهني وان كان جزءا خارجيا
كان متقدما بالوجود الخارجي فقد تقرر بهذا البيان تقدم الجزء مع انهم يجعلون سائر الخاصة
المطلقة للذاتي ثم قال وليبان بقولهم عدوا كون الشيء متقدما على المركب مع كونه هو بعينه خاصة
مطلقة للجزء معلوم ولا انتقاض بالعلة الفاعلية هذا كلامه وفي بعض شروح الشارح القديم الى ان
المراد بتقدم الجزء على الكل بقوم الكل به لا منه فلا ينتقض بالعلة الفاعلية وردد بانه لا معنى لكون
جزء الانسان يقوم المركب به فلو كان معنى التقدم ذلك لكان تقدم الجزء عين كونه جزء مع ان المعلل بهذا
الشارح الفوتجي الى ان المراد بالجزء متقدم على الكل في الوجود ببيان كان بينهما مغايرة في الوجودين فان
كانت المغايرة بحسب الوجودين معا بحيث يتقدم بينهما معا وان كانت في الذهن فقط كما في المركب
العقلي يتقدم فيه فقط لكنه بحث لو كان الوجود الخارجي مغايرا لوجود الكل لتقدم عليه هذا ولا يخفى
التكلف فيه وذهب سند المدققين الشاه الى امتناع تغاير الاتحاد في الوجود الخارجي وبين المتقدم
والمتاخر راجع الى الاعتبار في الوجود وهو الاولى اذ اتحاد المتقدم والمتاخر ذاتا لعوارض يكون نسبة
الوجود اليه من حيث انه جزء احق من نسبته اليه من حيث هو كل وقد يؤيد ذلك بما ذكروه في كلام
الشفا من تقدم الطبيعة الخشبية والكلية يتقدم السبط على المركب دون الابتناء على ذلك لكون
الطبيعة لا بشرط شيء متحدة بالوجود مع الطبيعة بشرط شيء فليتدبر فيه جدا فما قالوه في هذا المقام
واحق التحقيق ان تقدم جزء المهية عليها تقدم بالمهية وهو الذي يتقدم اربعة اقسام سادس اوائل جامع
من اقسام السبق لا تقدم بالوجود فانها في الاتحاد معها بالوجود فاجزاء المهية متقدمة
عليها بالمهية سواء كانت المهية موجودة في الذهن او في الخارج فالتقدم بالمهية في الوجودين هي
الخاصة المطلقة لاجزاء المهية فان كل جزء فهو متقدم بالمهية على الكل في الوجودين وكل متقدم
بالمهية على الكل في الوجودين يكون جزءا فليتنبط والمثنان هما التاسعة والثالثة عشر من جزء المهية
لان كل ما هو جزء المهية فهو مستغن عن الوسط في الاثبات وعن الواسطة في الثبوت وليس كلما
هو مستغن عن الوسط جزء للمهية لصدقه على اللوازم البينة وكذا ليس كلما هو مستغن عن الواسطة
في ثبوته للمهية جزءا لها لصدقه على لوازم المهية معا سواء كانت بينة كالانقسام بمتساويين
للاربعة او غير بينة كتساوي زواياه المثلث لقائمتين لم تفهما ان الخاصتان اشاريتان وليستا
بمطلقتين ومنها انه لا بد في المركب الحقيقي وهو ما يكون له حقيقة واحدة صحة حقيقة كالانسان
والياقوت لا وحدة اعتبارية كالعشرة والعسكر ومعنى الوحدة الحقيقية ان يختص المتصف
بها بلوازم واثار ولا يكون بين مجموع اثار الاجزاء ولوازمها كيفية واحدة كالعشرة بواسطة
من خاصية لبعض الاجزاء الى بعض والا امتنع ان يحصل منها حقيقة واحدة وحدة حقيقية

في احكام اجزاء المهية

بالضرورة كما في الجنس الموضوع بحسب الانسان ولا يمكن منعه اي شمول الحاجة للاجزاء بان
يكون كل جزء محتاجا الى الاخر باعتبار واحد والا لزم الدور ومنها ان اجزاء المهية قد تكون
خارجية وقد تكون ذهنية كما اشار اليه بقوله هي قد تتميز في الخارج بان يكون لكل واحد
منها وجود على حدة غير وجود الاخر فيه فلا يمكن حمل بعضها على بعض ولا على الكل وهذه هي الاجزاء
الخارجية كالمادة والصورة للجسم وكاجزاء البيت والسرير وقد يتميز في الذهن بان يكون كون
كل واحد منها موجودا بوجود على حدة غير وجود الاخر محضا بالذهن ولا يكون كذلك في الخارج بل
تكون هذه الاجزاء في الخارج موجودة بوجود واحد وهذه هي الاجزاء العقلية المحمولة كالنوع
وقد يقال البصر للسواد واعلم انه ليس المراد من الجزء المحمول ان يكون الجزء شيئا هو جزء محمولا على جزء اخر او على
الكل لان الجزء بما هو جزء موجود بوجود معتبر لوجود الجزء الآخر ولوجود الكل وقد مر ان معنى
الحمل هو الاتحاد في الوجود بل المراد ان ما هو جزء يمكن ان يوجد باعتبار ما يصير بذلك الاعتبار محمولا
فما هو جزء باعتبار وهو اعتباره بشرط لا محمول باعتبار اخر وهو اعتباره لا بشرط والمراد من لا
بشرط وبشرط لا في الاجزاء المحمولة ليس بالقياس الى اي شيء كان بل بالقياس الى ما يمكن ان يضاف
اليه ويصير متحدا لوجود به فالجنس لا بشرط بالقياس الى شيء من الفصول هو الجزء والمادة العقلية
لا بشرط بشيء منها هو الجسم المحمول على نوع ونفصل هكذا ناطق بشرط لا بالقياس الى
الجسم هو جزء والصورة العقلية ولا بشرط بالقياس اليه هو مفصل والمحمول ومعنى كون التركيب
في العقل لا في الخارج هو ان تميز الاجزاء بعضها عن بعض عن الكل انما هو في العقل بكون كل منها
موجودا وغير موجود على نحو لا في الخارج لاتحادها بالوجود به فمعنى كون السواد مثلا بسيطا في
الخارج ومركبا في العقل هو ان جزئيه اعني اللونية والبصيرية متحدان في الوجود الخارجي
ومتغايران في الوجود العقلي بمعنى ان العقل اذا نظر الى ماهية السواد يجدها ملتئمة من جزئين و
متقومة منهما مع قطع النظر عن كونها موجودة ام لا فظهر ان هناك تركيبا حقيقيا من الاجزاء
الآراء التي بين الاجزاء ليس في الخارج بل في العقل فما ذهب اليه المحقق الدواني من انه لا تركيب هناك
حقيقة مخالف للتحقيق وهذا منه عجيب مع ذهابه الى ان تقرر الماهية متقدم على تقرر الوجود كما مر
سابقا ثم ان المحقق الشريف ذكر ان التركيب العقلي من الاجزاء المحمولة اشكل الامور فيه الاقدام
اختلف آراء الاعلام فمنهم من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا كالانسان فانه حاصل لزيد وعمرو كالاستغناء عن الموضوع والابهام والقوة والحس والحركة الارادية
تطلق مستعيرة لمعان اخر كالتحيز والحركة الاطرادية والاذى والشم والتنفس فالمحسوس
كالجوهر الجسم والناطق والحساس والمتحرك بالارادة والناطق هي الذاتيات والمحسوس من التوابع
كالمتحيز والمتحرك في الاطراد والمشموم منتف في المجردات وذهب امر بهل هذا التحقيق امتياز الذاتيات
من العرضيات الذي هو معظم ارکان الحکمة وهو بحث لان کلا من المتغايرتين کانت داخلة في
ذات الشيء کان مرکبا من اجزاء متباينة في الوجود فلا يکون شيء منها محمولا مواطاة ولا المشتق منها
ذاتها

المسئلة الخامسة الفصل الثاني



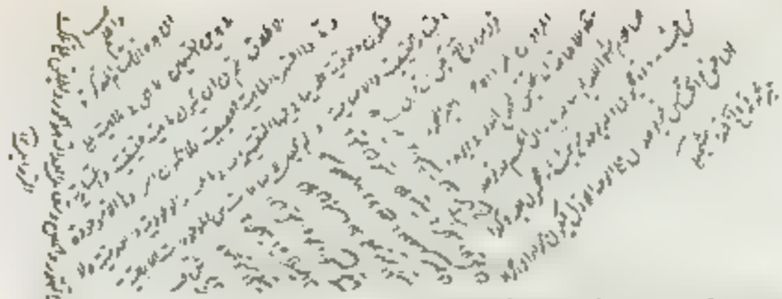
ذاتيا لان المسمى من جزء ما دعى بسببها على نسبة خارجة عن المركب المشتمل على ما هو مادع عن الشيء لا يكون ذاتيا له وان كانت خارجة عنه فكذلك بالطريق الاولى وههنا اقوال اخر والضبط في تقريرها وتحريرها ان يقال ان الانسان مثلا يصدق عليه معقولات كالجوهر والجسم والحيوان والناطق والضاحك والعاقل الى غير ذلك وليس نسبة هذه المعقولات اليه على السوية بل منها ما هي خارجة عنه كالماشي والحواتر ومنها ما ليس كذلك كالجوهر والحواتر وهذه المعقولات التي ثبتت بخارجة عنه لاشك انها امور متغايرة في الذهن يجب انفكاكها ووجوداتها وهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان تكون صور الشيء واحدة حقيقة او الاشياء متعددة المهية وعلى التقدير الثاني اما ان توجد تلك المهيات المتعددة بوجودات مختلفة او بوجود واحد فهذه اقسام ثلاثة لا مزيد عليها فذهب الى كل منها طائفة لاحتمال الامر ان تكون تلك الصور لشيء واحد متعددة حقيقة ووجودا بل هو امر بسيط وجودا يدركه العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المختلفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عن المركب الخارج محمولة وجودا وان جعلها بعضهم جعلا فيرد الثاني ان تكون تلك الصور امورا مختلفة المهية لانها موجودة في الخارج بوجود واحد هذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية لا وجودا الثالث ان تكون تلك المهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة فهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية ووجودا والاشكال وارد على كل واحد من هذه الاقوال اما على الاخير فلامتناع الحمل بين الموجودات المتغايرة وان فرض بينها اي ارتباط امكن وامتنع وامتنع وامتنع

في أحكام أجزاء المهية المركبة

من هذه الاحتمالات قلت الاجزاء الحقيقية اعني المادة والصورة موجودة ان موجود بن متغايرين ولا يحملان على المركب الجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل ثم ان نفيتي عما اوردته على هذا القول من لزوم وجود الكل بلا جزء وقيام العرض الواحد بامور متعددة بان طبيعة الجنس المأخوذ بشرط العموم لا يغاير الفصل اصلا لا في الذهن ولا في الخارج فان الحيوان لا بشرط شيء اذا انضم اليه ناطق صار اليه من حيث انه يعتبر ويحمل لا من حيث انه امر آخر حتى يحل فيه امر ثالث كما صرح به الشيخ في الشفا فالوجود انما يعرضهما من حيث انهما امر واحد لا من حيث هما اثنان هذا ان قلت ان القول الذي ذكره المحقق الشريف ولا لبس بواحد من هذه الاقوال الثلثة لانه حينئذ يعتبر فيه حصول تلك المعاني المستبعدة الخارج كما هو المبادر وقد دل عليه ما ابطله به في الشق الاول من الترديد في البحث عليه من لزوم كونه مركبا من اجزاء متغايرة في الوجود فلا يمكن ان يكون بواحد من القولين الاولين وحيث قال لا معنى للتركيب فيه الا دلك فلا يمكن كون تلك المعاني داخلة فيه دالة اليه فلا يكون هو القول الثالث فهو مركب ايضا مستند تركبا من المركب من الاجزاء الخارجية بل لفظ امزاد ان تلك المعاني خارجة عنه الا انها لما كانت متبوعة ومتقيدة على سائر المعاني سموها بالذاتيات مجازا وتوجيهه في رده للتعريض للشق الاول بل ينبغي حمله على ما جعل الشق الثاني ثم ابطاله بما ابطله به هذا القول على ما رتبه قدس سره في رده اما ادخاله في هذه الاقوال الثلثة وربما بناء على الشق الاول واما خروجه عنه لكنه غير معتد به فلا قول وذلك بناء على الشق الثاني فلذلك حصر الاقوال في الثلثة فاندفع ان التاريخ العوتبي استفاد مما ذكره في ابطال هذا القول وهو قوله قدس سره المشتق من حيث خارجي مشتمل على نسبة خارجية والمشتمل على ما هو خارجي من الشيء لا يكون ذاتيا له ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات ولقد اصاب في ذلك وما ذهب اليه المحقق الدواني من ان مفهوم المشتق لا يجب ان يشتمل على البسيط بل هو معنى بسيط يعبر عنه بما لفظ مركب لفظ بسيط لا يدخل في مفهوم الموصوف لا عاما ولا خاصا وانه ليس بجنس ولا فصل معتبرة لا بشرط فانه خطأ لان بشرط لا كان بسيطا واذا اخذ لا بشرط كان بسيطا ان طبيعة الجنس جنس وان اعتبر بشرط لا فصل فالتحقيق الفرق بين العرض والعرضي لا ما ذكره من ان الفرق بينهما بالذات تكلف ظاهر ومخالف لما صرح به الشيخ وان كان هو لا يأبى عن ذلك وسيأتي المحققين ايضا ذهبوا اليه ان المراد من المشتق مفهوم بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة بالفعل ولكن مخالفته في انه لا يجعله مفهوم المشتق بل هو عنده مفهوم آخر يعبر عنه بمفهوم المشتق فيدخل الذات والنسبة في التعبير لا في المعبر عنه هذا وبهذا اندفع ما اورد على التعريف من ان العرض المصطلح من الاجزاء المهية وعدد عرفوا منها ما فقد تقدم بما لا يصدق بعضها على بعض وقد تقدم ما آخر ايضا فتدبر فالمراد بالمتداخلة ما يكون بينها تصادق في الجملة فيشتمل المتساوية والاعم والاخص مطلقا ومن وجه ايضا كما صرح به شارح المقاصد هذا بحسب الاحتمال واما بحسب ما بقي الوجود فاجزاء المهية الحقيقية اذا كانت متداخلة لا يكون الا اعم او احص اما مطلقا كالحيوان او الناطق للانسان او من وجه

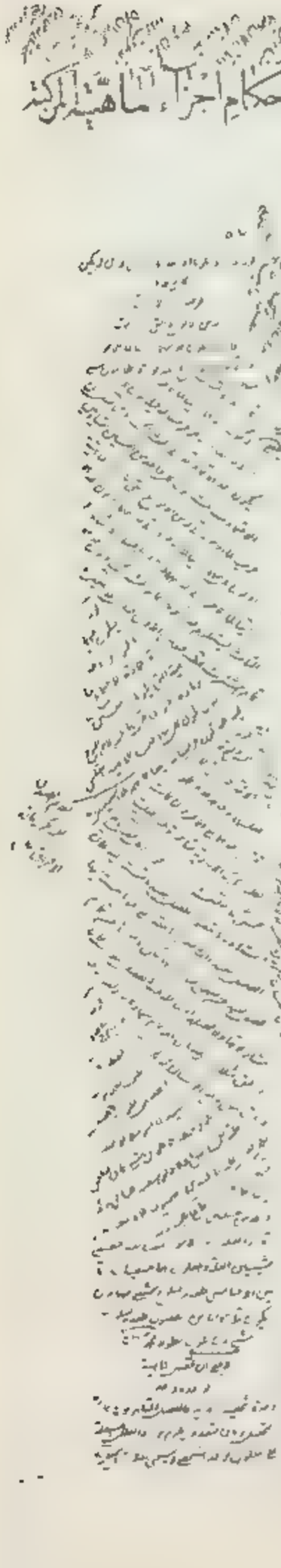
(تمت)

المسألة الخامسة من الفصل الثاني



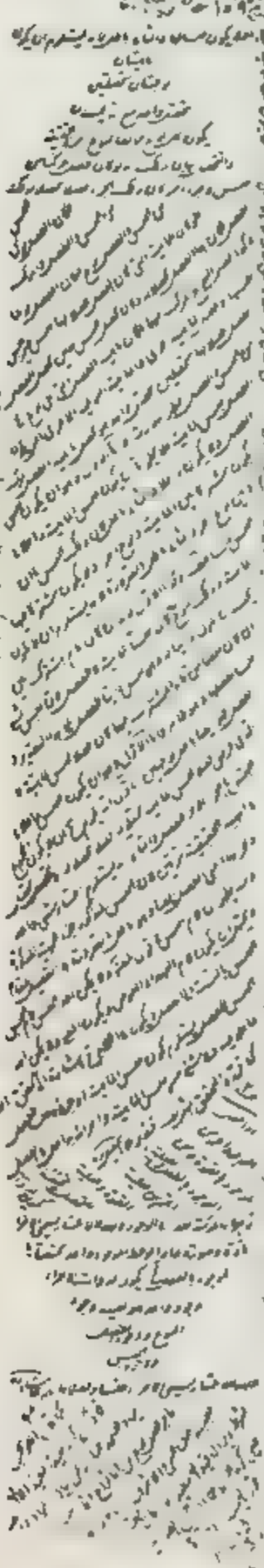
كالحيوان والناطق للانسان لتحقق الطوق في بعض الملائكة على ما هو المشهور وعند الشيخ الرئيس فهم بمعنى آخر
اما تركب الهيئة الحقيقية من الاجزاء المتساوية غير محققة وسيأتي ابطالها ومثالها من الهيئة الاحب وهو المركب
من الثلج والمعتدل وكذا من الخشب والحجر بالارادة فهذا حال الاجزاء المتداخلة واما المتباينة عاما تماثلت
كالحنطة والعشرة من الاحاد واما صحا لعدة محسوسة كالماء للغذاء من السواد والبياض او معقولة كالجنس من
الطويل والعشرة من الاحاد في العدد المركبة من العدد والحكم والشيء غير مختلفين كالانسان من السدن
المحسوس والنفس المعقولة وقد يتشابه المتباينة الحد ويكون للشيء مع ما عرض له من الاضافة الى الفاعل كما
الخطاب فانه فيه مقدرة على الفاعل او القابل والمعلوم لقبله في الاضافة الى الصنعة كالافطر لابعد
فيه فيقدر على الغاية كالحمام فانه اسم لخلقة مرئي لها عائد ما وهو القرب منها والى ما يليون للبقاء
مع اضافة الى المعلول كالحلق والرزق والبقاء كون الشيء مع الاضافة الى الجاه شيء من علل او
معلول وقد يتباين احر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن او صدمية كسلب ضروري الوجود والعدم
للامكان او مختلفة من الوجودي والعدمي كالنسبة روحه المسبوقية للاولية وابقاء اما حدية كما
في العشرة من الاحاد واضافية كما في الاقرب والابعد منهما مركبان من اضافة عارضة للاضافة المقومة
او ممزوجة منهما كما في الشيرزية تركب من الخمر في ما الترنجبين الشيخ منها انه قد يوجد احد الاجزاء المتداخلة
ولعله لهذا احرجها عن المتباينة مع كون الاخير هو العكس كما ذكره الشارح القوشجي مواد بعني تعتبر
نسبة الافتقار مواد ان كانت ماخوذة من الاجناس صورا ان كانت ماخوذة من الفصول فذكر المواد
فقط مسلوك طريقة الاكفاء كذا ذكر المحقق الدواني وقد تقدم هذا محمولة وقد تكون اذا اعتبرت لا بشرط شيء
وقد عرفت دلالة غيرها فيعرض لها اي للاجزاء المحمولة الجنسية الفصلية محضرة فيهما لان الجزء المحمول
اما ان يكون مشتركا بين الهيئة وغيرها من الهيئات او بل يكون مختصا بها وعلى الاول فاما ان يكون تمام
المشترك بينهما وهو المراد من الجنس او يكون بعض المشترك بينهما وهو يميز الهيئة عن الجملة كالناطق مطلقا
وهذا معنى الذاتي المعبر عنه هو المراد من الفصل وبناء على ما هو المشهور كما ذكره الكاتبي في هذا الكلام اشارة
الى اتحاد الاجزاء الماخوذة مواد او صورا الماخوذة بسيطا وفصلا بالذات وكون تغايرها بالاعتبار
فقط على ما هو المشهور من ان الاجزاء العقلية اذا توحدت الاجزاء الخارجية فيما هو مركب منها وجودا فالجنس
الجنس منها ماخوذ من المادة والفصل ما خوذ من الصورة وبيانه على ترتيب الكلام متعلق بهذا وجعلهما اي
الجنس والفصل واحدا اتحادهما في الوجود والا امتنع الحمل وكون الجعول هو الهيئة اعتبار الوجود كما
مر والجنس للمادة ان المركب حاصل معهما بالقوة وهو معلول للفصل والفصل كالصورة فان المركب
حاصل معهما بالفعل وهو علة للجنس وهذا اشارة الى الحاجة التي يجب تحققها بينهما لصحة تركيب هيئة
واحدة وعدم تحققه منهما وبيان ذلك على طريقة المحقق الشريف وغيره ان الطبيعة الجنسية كالحيوان مثلا
اذا حصلت في الفصل كانت امرا بينهما متردد بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج
وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليه الفصل تعينت وزالت عنها الابهام
والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن

في احكام اجزاء ماهية المركبة



المسئلة الخامسة من الفصل الثاني

ان يكون كل واحد من السلسلة معلولا لما يقرب وعلة للاحق وليس يجب ذلك اذ ليس شئ من الاجناس بعلة ولا بشئ من الفصول بمعلول فقيل يمكن ان يراد بالتسلسل ههنا ترتب الاجناس بعضها مع بعض بناء على ان البعد يجب كونه جزء للقرب في الجرم علة فيترتب من الاجناس سلسلة من العلل والمعلولات ولعدم جريان ذلك في الفصول اذ ليس الفصل العالي جزء للفصل السافل يقتضي فيها بوجوب كون الفصل التام في كل مرتبة من مراتب الانواع واحدا البتة كانت الاجناس متشاهية كانت الفصول متشاهية فاوقف على الوجهين انما يتم شئ منهما لو كانت الاجزاء المحمولة متقارنة بحسب الوجود والا فلا علية ولا تقدم يجب الجاذج فالوجه في تعليل هذا الحكم التمثل بلزوم امتناع تعقل كنه المهيات مع كون الكلام في المركبات التي يمكن تعقلها ما لكنه لا محذور في ذلك والحواشي الشريفية واعقول وكلام الشيخ في الهيات الشفاء صريح في ان كل ما الترتب بالعموم والخصوص يمتنع عدد تناهيه حيث قال في تناهي الصور ان الصورة المادية للشئ واحدة وان الكثرة يقع فيها على نحو الخصوص من العموم وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الصعودي وما الترتيب طبيعي قد علم تناهيه فلتدبر وقد يكون منها اي الجنس والفصل عقلي ومطلق بجنسهما اي كما كان ما هو جنس لها بمعنى الكلي كذلك كما عرفت فيما يمكن ان يكون المراد بها قال شارح القانون وفضله المحقق الشريف ان المفهوم الكلي الذي هو جنس لما ان للجنس بالعرض له الكلية فالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مقسم ويسمى كليا طبيعيا وقابض هو مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات الخمس ويسمى كليا منطقيا ومدرك من المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا والفرق بينه وبين الاول هو ان مفهوم الكلي في هذا الاعتبار مجرد طبيعة من الطبايع كالحيوان مثلا ومتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومات الخمس في الاول مفهوم الكلي قابض لطبايع غير محصورة وهذا العارض يسمى كليا منطقيا وكل واحد من معروضاته كليا طبيعيا والمجموع منهما كليا عقليا بل هذا الاول الامر قد اعتبر فيه مفهوم الكلي من حيث هو كلي صادق على ما هو المناسب لقولهم لجنسيتها علاقة الاول كما لا يخفى وايهام فيه وقد مر اية ذلك الاول مع تقدم ذكره وان كان الاول احسن مطابقة للمثل كما لا يخفى ومنها احوال وسوائل ومتوسطات اما الجنس فلانه قد يكون لمرتبة واحدة اجناس متعددة بعضها جزء بعض فما هو جزء منه وفوقه فالجنس العالي ما يكون جزء لجنس اخر ولا يكون جنس اخر جزء له والجنس السافل ما يكون جنس اخر جزء له ولا يكون هو جزء الجنس الاخر والجنس المتوسط ما يكون جزء لجنس اخر وجنس اخر اخر جزء له واما الفصل فليس الترتيب الاجناس اذ لا يكون فصل جزء لفصل اخر بل الترتيب فيه يحقق بما اشار اليه بقوله وفصل كل جنس يكون مرتبته بمعنى فصل الجنس العالي يسمى عاليا والسافل سافلا والمتوسط متوسطا فالترتيب في الفصول تابع للترتيب في الاجناس وكما الافراد الذي هو مقابل الترتيب يكون في الفصل تارة للافراد في الجنس كما ذكر وتارة للجنس نفسه كما يقال هو من الجنس كذا هو الذي لا جنس فوقه كما تحته فاورد عليه سؤال على ذكر في الترتيب ان الفصل المقوم ما هو فصل للجنس المقوم اما اي الجنس والفصل اما ميان اي معمول كل منهما بالاضافة الى ما تحته اخيرا فان الجنس جنس بالقياس الى النوع وكذا الفصل فصل بالقياس الى ما تحته وقد يجتمعان في شئ واحد فيكون جنسا وفصلا معا



و ذلك البعض كالحساس فانه جنس للسمع و البصر و فصل لحيوان مع انه قبل اي مع كون كل منهما معه بلا
ملاحظة الجنس معقول في جواب ما هو و الفصل لا يمكن ان لا يكون معقولا في جواب ما هو لكن ذلك الاعتبار ليس
من جهة واحدة و القياس الى شيء واحد بل من جهتين و القياس الى شيئين ان جنسية الحساس بما هو بصير
او سمع مثلا و فصليته بالقياس الى الحيوان و لا يمكن اخذ البصر او السمع الى الفصل بان يكون جنسا له
الا اذا كان معقولا في جواب ما هو و لا يكون الفصل محصلا البتة فان الحق الشريف و تبعه جنس الفصل
مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الهوية و نوع الجنس تحقيقا لاشتراكه و هويته فان تمام المشترك بينهما
بين الهوية و ذلك النوع فان جنس الهوية و ان كان نوعا من تمام المشترك بينهما كان فصلا لجنسها كما مر
و لا يمكن ان يكون الجنس و الفصل مما يخالف الفصل و الام بين المجموع مفصلا في الحقيقة على الجزء الاخر و بالعكس و لا
او شيء من اجزائه فان خلاف الفصل لزم من تعدد جزء و احد من الهوية مرتين و انه محال قطعا و بذلك يظهر
صحة ما ذكره من ان الجنس في شيء جنس بالنسبة الى الفصل بلا شبهة انتهى علم ان هذا و امثاله امور
واضحة جدا فلا ينبغي المناقشة فيما بذكره في مثل هذا المقام و اما قوله اي الجنس و الفصل الى ما يصدقا
اليه اي الشيء كان الجنس اعم مطلقا من النوع و يفصل شيئا اي النوع و ان خبرا ان هذا يخصص بالفصل
الذي يخالف الجنس و ان ما ذكرت لتعدد الجنس الى الهوية و اما ان يعسر الكتابة و الفوق
بان المعتبر في فصل التمييز عن جميع ما يخالف الفصل لا تعدد الهوية مرتين و انه محال قطعا و بذلك يظهر
صحة ما ذكره من ان الجنس في شيء جنس بالنسبة الى الفصل بلا شبهة انتهى علم ان هذا و امثاله امور
واضحة جدا فلا ينبغي المناقشة فيما بذكره في مثل هذا المقام و اما قوله اي الجنس و الفصل الى ما يصدقا
اليه اي الشيء كان الجنس اعم مطلقا من النوع و يفصل شيئا اي النوع و ان خبرا ان هذا يخصص بالفصل
الذي يخالف الجنس و ان ما ذكرت لتعدد الجنس الى الهوية و اما ان يعسر الكتابة و الفوق
بان المعتبر في فصل التمييز عن جميع ما يخالف الفصل لا تعدد الهوية مرتين و انه محال قطعا و بذلك يظهر
فصل مرتب لما من اجناسها و انما يتم له فصل الهوية ما عتبار انه فصل لجنسها و هو بعيد لان فصل الجنس
لا شك انه جزء للنوع حقيقة فهو بالنسبة الى النوع لا بد ان يكون اما جنسا حقيقة او فصلا حقيقة على
ما قيل و القول بل التحقيق ان كل فصل للهوية فهو مساو لها من حيث هو مميز لها و ان كان اعم منها
لا من هذه الحيثية فان الحساس مثلا انما يميز الانسان من حيث انه حيوان لا من حيث انه انسان فهو
يساوي الانسان من حيث هو حيوان و ان كان اعم منه من حيث هو انسان فليتدبر **مباحث**
متعلقة بهذه المسئلة **الاول** عاشرها فيما ذكره المشهور ان الاجزاء العقلية فيما هو مركب خارجي
جائز ان يوجد من الاجزاء الخارجية بمعنى انه يجوز ان المادة و الفصل اللذين هو منهما في الصورة و في سائر
ما يجوز من الاجزاء الخارجية بمعنى انه يجوز ان المادة و الفصل اللذين هو منهما في الصورة و في سائر
الموارد ذهب جمع المتقدمين و تبعه المحقق الشريف ان هذا المشهور باطل لان تركيب الهوية من الاجزاء الخارجية و المحمولة معا
ممتنع و ذلك لانه لو كان للهوية واحدة حقيقة فان تحلل ذلك الشيء الواحد الخارجي الى اجزاء خارجية و محمولة
الاجزاء المحمولة في العقل حصل فيه مهية المركب فلو كان تلك الاجزاء خارجية ايضا و حصل تلك الاجزاء
في العقل كانت المهية حاصلة فيه فلا معنى لحصول الهوية في العقل الا حصول جميع اجزائها فيه و قد
مر سابقا ما هو الحق الحقيق بالتصديق و الحكمة المشرقية بان التعريف بمجموع الاجزاء الخارجية تحديد تام حيث لم
يبق جزء الخارج فان لم يشتمل تلك الاجزاء المحمولة على الاجزاء الخارجية لم يحصل منها صورة مطابقة
لهوية المركب و ان اشتملت عليها فان لم يشتمل على امر زايد عما هو اجزاء خارجية للمركب كانت الاجزاء
الخارجية بعينها هو الاجزاء العقلية فلا يكون احدهما محمولة و الاخرى غير محمولة و ان اشتملت عليه
كانت المهية الملتئمة من مجموع تلك الاجزاء حقيقة اخرى غير الملتئمة من الاجزاء الخارجية فيكون لكل

المسئلة الخامسة من الفصل الثاني

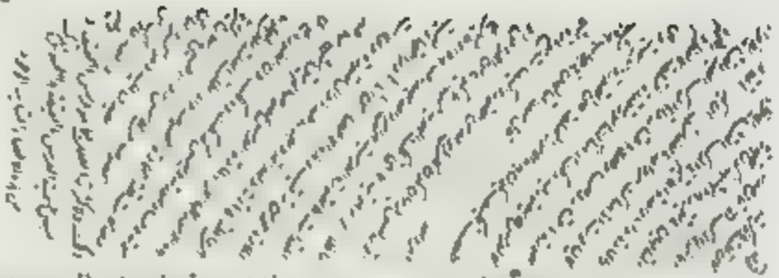
واحد بحسبان مختلفان لا بوقا نحتاج انها الاشتمال على امر زايد مع ذلك الفرق بينهما حاصل فان الاجزاء المحمولة مشتقات والخارجية مبادئها لانا نقول ما اشتمل عليه المشتق دون المبدء من النسبة لا يصح ان يكون معتبرا في الجزئية ضرورة كون النسبة خارجية فلا يحصل الفرق على انه لو كان معتبرا في الجزئية لاشتمال المحمول على امر زايد هذا خلاصة ما تمسكوا به لامتناع كون شيء من اجزاء عقلية وخارجية معا وانت خبير بضعف هذا التمسك فانك قد عرفت ان المحمول ليس هو نفس الشيء حقيقة لامتناع الحمل بينهما هو جزء حقيقته وهو جزء الحد على الشيء بحسب حقيقته مثل الحيوان على الانسان هو جزء حقيقته لا امتناع في كون الاجزاء المحمولة مشتملة على امر زايد بالاعتبار وهو سلب الضرورة وهو زايد خارج عن مهية وغير مشتمل على امر زايد بالذات بل هو بالذات عين الاجزاء الخارجية في المركب حتى ان المحمول على المركب من الاجزاء المحمولة مركب من الاجزاء الغير المحمولة التي هي الاجزاء الحقيقية له في الخارج وهي المادة والصورة الخارجيتان وانما يعقل بسيطا وهي المادة والصورة [illegible] من الاجزاء الخارجية فهي لمادة والصورة لهما بحسبتين بسيطا كانتا مادة اولى [illegible] من الاجزاء المحمولة اذ ليس المراد من الاجزاء المحمولة هنا الا قلت ما وجدت لا بشرط فهي لا بشرط هنا حتى جزء مادي لطبيعة جزء مادي فاذا وجد الانسان وقيل هو الحيوان وهيئة بحصوصية فصل هذا البرهان لموكف ان مسئلة هو حيث لما موجود لا بشرط وفصل وهو الحيوان المخصوصة الماخوذة كذلك ولا يتم على امر زايد على ما هو معتبر في مفهوم حقيقة البرهان في الاعتبار والمدار الذي هو اخذ في الحد خارج عن الحد ولا لزوم من ذلك ان يكون ما في الذهن من الصورة مطابق لحقيقة البرهان [illegible] ان يكون البرهان حقيقة ان مخالفا هذا

المبحث الثاني

قد عرفت ان الاجزاء الخارجية موجودة في الخارج بوجودات متعددة ولذا صح ان يقع فيما بينهما بخلاف الاجزاء العقلية فانها موجودة في الخارج بوجود واحد لان الحمل بعضها على بعض لكون مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود فالمادة والصورة موجودان بوجودين اثنين والجسم والفصل بوجود واحد وهذا هو المشهور وما اطبق عليه المحققون وقد خالف في ذلك سيد المدققين فزعم ان المادة والصورة موجودتان بوجود واحد في الخارج لاتحادهما في الجنس والعدد وهو باطل والتركيب حينئذ اما في الاتحاد او الاتصال وهو ان ينضم شيء الى شيء آخر وهو ان كل واحد من ذات على حدة في المرتبة منها حتى يكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من لبنات وتركيبها ومن الاجزاء المادية والصورية والتركيب الاتحادي وهو ان يصير الشيئان شيئا آخر وهو ان يكون لكل منهما ذات وجعل ذات وجعل في الخارج وجعل التركيب هنا ان كل منهما اذا عين المركب منهما كصورة وما كان ذات وجعل في الخارج وجعل التركيب فيه ان الفعل يقتضي قابلا واحدا لشيئين حتى يصير بالفعل واحدا ثم قد يكون احد الجزئين بالقوة ولا يكون عين الجزء الآخر بالقوة بل هو عينه بالفعل وقد يكون كل منهما بالقوة ثم قد يتعدد القابل لامرين واحد من حيث انه عين منهما وبقي هو هو عين الآخر كالجسم الذي هو جوهر واحد هو التركيب اذا نظر اليه بعد ما حصل من حيث انه عين المادة بقي هو هو من حيث هو عين الجسم وتركيب الجسم من الخيط والصورة من هذا القسم قال والتحقيق ان التركيب الخصوصي الطبيعي لشيء مع صورته النوعية مغاير لذلك الشيء مع صورته بالنظر عليه سائر الهيولى مع صورها فقول ان الاجزاء العنصرية ليست

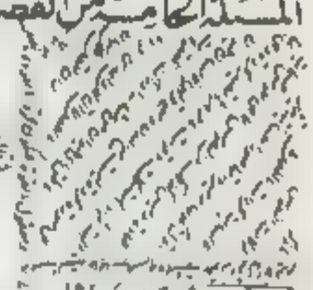
حاشية

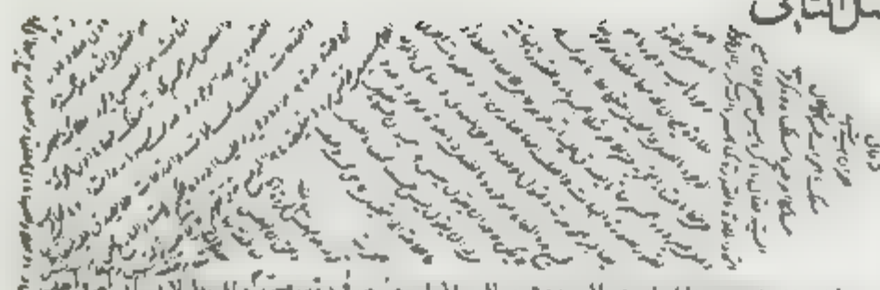
في احكام اجزاء الماهية المركبة



حاصله ان الفصل هو المواد بعينها بالفعل والا لكان ذلك الجزء بعينه مادة اولى
بالقوة اما الاول فظاهر واما الثاني فلكون صلوح الصورة اليها فوقية في مادتها سرمدا على ما اطبق
عليه وكيف يكون الجزء الذي هو موجود فيه بالفعل لا سطوح الزمان اطوبا مع صغر حجمه وبعاده عن
الاجزاء الى ما لا نهاية فاذن تركيب المواد المتباينة من الاجزاء العشرة ومن صورها ليس من قبيل التئام
بل الخامس ينقلب غذاء والغذاء اخلاطا والاخلاط نطفة والنطفة علقة والعلقة مضغة وهكذا
شيئا فشيئا الى ان ينقلب هواء فليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل مع اللاحق حتى يكون
فيه كثرة بالفعل نعم للعقل ان يعتبر كل واحد منها بحسب اثاره وخواصه التي تم بعضها مادة لما
عتاز وجنس باعتبار اخر وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار اخر واستفصلت لك بما ذكره
الشيخ في بعض كتبه من ان الجنس والصورة واحدة بحسب ذات متحدة بحسب المعنى وامثال هذه امور غير
مما يدل على ان الهيولى ليست بحيث يوجد الا بالقوة وبانه لو كان تركب الجسم منها على ان يكون كل واحد
حاصلا فيه بالفعل لم يصح تعريف الصورة بانها تجعله جسما لكن الشيخ عرفها به حيث قال في طبيعيات
الشفاء صورة الجسم هي بحيث اذا وجدت فيها هو ما هو وما دامت هي فيه فالمحل المتهيء واذا كان تركب
الجسم منهما على ما ذكرنا من كونهما ذاتا واحدة فكيف يتعريف احدهما دون الاخر الواحد هو هو بنفسه بغاية الامر
ان للعقل ان ينتزع منه امرا مبهما قد صادفه من هذا الامر الواحد الموجود بنفس الامر وقد استدل عليه
ايضا بانه لو كان المادة والصورة واحدا مختلفتين بالجنس المخارج لا عن صدق المادة عليه بما هي مادة
اخذ لما نقل عن بعض المحققين من ان الاجزاء المتباينة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حمل بعضها على بعض
وعلل المركب من المتباينين بالوجود الخارجي بان فرض منهما اذا ارتفاعا امكن ان يبقى ان احدهما هو
الاخر بالبديهة لكن المادة تحمل على المركب انما الغذية بوجه مصحح حينئذ فان تلك قد صرح القوم بان الصورة
علة للهيولى ومع اتحادهما الا بحسب الاعتبار لان احدهما بالعلية المذكورة ليست من حيثيتها واحدا اذا صار غذاء
الواحد كثيرا يمتنع العقل بحكم بعينيته بعضها لبعض ولا يجدي ذلك كما لا يخفى على المتأمل فتفطن ولهذه المقتضية
لعوارضها المحمولة مواطاة عليها فان تلك ذكرنا ما يتبعه المركب المتباين الاجزاء كالياقوت وهناك امر
واحد بالفعل يجاز ان تكون مادة وصورة باعتبارين واما المركب الغير المتباينة الاجزاء كالعنصر فلا
يتصور فيه ذلك ضرورة استحالة ان يكون احد اجزاء مختلفة الحقايق كالعظم واللحم لا جزء ذلك ولا يكون
واحدا لا كثرة فيه بالفعل اجابوا بانه كما ان لحم الفرس مثلا ليس موجودا واحدا على حدة بل هو بعض قليل
من موجود واحد كذلك سائر اجزائه كما ذكرنا انيا فوت غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت
متحدة الحقيقة وفي العنصر مختلفة كما ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكيفية الواحدة التي يقع فيها
المحركة الكيفية انواع مختلفة وكذا في الكرة الواحدة كقلل الثوابت اذ بعضها جوهر العدسي وبعضها
كواكب مختلفة الحقايق واستشهد بعقول الجمهور في التحصيل من ان اجزاء الحجر الخاص والنباتات ما
لقوة لان كل ما يكون وحدته بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة فان قلت كيف تقول في الانسان المركب من البدن
والنفس وهي جوهر مجرد وكيف يتصور الاتحاد بين المادي والمجرد فيلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد اجاب

المسئلة الخامسة من الفصل الثاني





مع لزوم زيادة ليس هذا المعنى العدد وتجرد العدد لازم من غير فرق بين معدود ليك مل لا يمكن أمر واحد طبيعي بحالة العقل باعتبار بعض آثاره كقبول الانقسام والعدد والعدد لكن لم يتعين طبيعتها الان يكون له مقدار وحيز ووضع الجوهرة مل للأبعاد تام حتى هو المقدار المادي باعتبار وبعض آخر منها كاد ذا الكليات الذي لا يقتضي طبعه لان يكون ذا المقدار والحيز والوضع الجوهر بهذا للكليات هو النفس الناطقة المجردة وكما حاول يسقط الحيوانات التي يسق معه بعض صفاته دون بعض كأن مات الفرس وبقي فيه المقدار والشكل دون النمو والحس فلان سقط الانسان التي ما لا يسق معه المقدار والوضع والحيز وبقي أمر الذ الكليات وغ يجرح ذلك لجواز ان يكون فيه القوة المحل العمل والدليل على امتناع ذلك هذا اجمالا صه ما تمثلنه في هذا يعود وسعها فلا صه غاية الخفض وقرماه به الغير ولا عض ما فيه من وجوب

الف اما اولا فلان صور من مكنة لتركب الاتحادي ليس بتركيب اصلا اذ لا يتوهم اثنان بين ان يكون الكائن تركيبا الأ العطل الزكيب هنا اذا اثنين وبين ان يكون الكائن واحدا لا مغير للتركيب من معهود بين متضادين فان التركيب لا يكون الامن اجزاء ولا تضاد بين الاجزاء بما هي اجزاء كما مر مرارا و

اما ثانيا فلان كون بلول صور الموالية مواد ها سيما لا يقتضي حلولها في كل جزء من اجزاء المادة بما هو جزء وان جاز ليست الا مجموع لمعنى مر حيث هو مجموع فانه ربما لا يقتضي سوى الحلول في كل جزء مجموع لا مطلق وفيما فيه فلا مانع من ان تحل اجزاء ان فلان الانقلاب لا يقتضي سوى عدم بقاء الصورة السابقة كصورة العناصر مع الاحقة لصورة الاحلاط لا عدم بقاء المادة بل بصر بقاء مادة والالم يكن انقلاب ووجود بقاء المادة مع فساد الصورة دليل قائم على معارضة للقطع بامتناع اتحاد ما ينحى مع ما يتق واما ثالثا فلان ممكن كون الشيء واحدا بالذات متعددا بالعدد على ما سبق من ان الشيء هذا انما ليكون بحيث لا يبقى في الوضع لا اتحاد في جهة كيف ولو فان كل لجمع حال احدهما على الاخر وكون الحال بالقوة لا يدخل اتحادهما مع فعلية بل الامر بخلاف ذلك واما خامسا فلان الجمل من المادة الصابرة جسما متحدا مع المركب فاسقة لعروض الحس والمادة واثبات ما فلان تحقق العلة والمعلولية لا يكون بما لم يتبين في الوضع حقيقة ولو بالجهة لمكرة كما ان السبب لم يلج لنعمة الاعظم وانبات بقاء فلان القوة ما اتحادا عضاء الحيوان مع ما فيه يستدعي حياتها على بعض فيلزم كون العظم لحما والرجل ما سا الاخير فلا

وانا سقط لجزء الكبير الواحد وبكرة الوحدة فيهم والمشهود ان كل ما فيه وحدة بالفعل فالكثرة فيه بالقوة

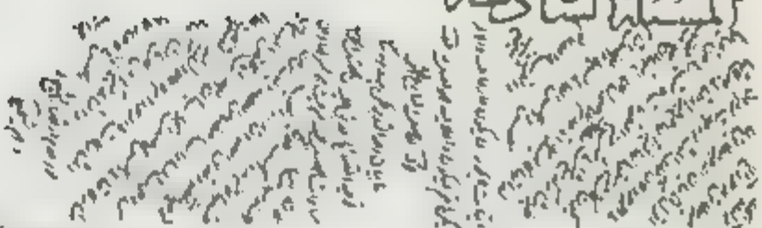
الفصل بحسب الجنس وان ما لا جنس له لا فصل له وان الجنس الثاني لجنس فصل يقوم الجنس فيلزم وجود المشاركين على الجواز والمشهود من ادلة المناسبين وبطلان الاول لوجوب تحقق الحاجة بين اجزاء المهية و المساواة ما تعتبر فيها لصحة الادبية وامتناع الدور وبعض ذلك الاجزاء المقيلة لعدم تمايزها بحسب الوجود ولو سلم فلا دور مع اختلاف الجهة وايضا لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في المفهوم فضلا

المبحث الثالث هل يجوز تركب جسم من

في احكام اجزاء المهية المركبة

احتضار البحث بالاولوية اقول والجواب عن الاول هو ان تركب المهية من الاجزاء العقلية انما هو في مرتبة التعقل المتقدمة على مرتبة الوجود وهي متباينة بيناً فلا بد من الحاجة وعن الثاني والثالث بالحاجة في مرتبة التقرر غير مقصورة الا بالتقوم والابهام وهما غير متصورين مع التشاؤ وقوله الصلة الثالث ان كل مهية اما - وهو او مركب وعلى الاول يكون الجوهر هنا هو على الثاني يكون لفظ للمقولات العرضية التسعة او الثلاثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من المشاؤ وبين وتوقف قلت المهية جنسا من الاجناس العالية كالجوهر مثلا منقول كل منهما اما جوهر او عرض لا سبيل الى الثاني والا كان الجوهر عرضا لصدق على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة والا لزم اما ان يكون جوهر امع فيلزم تركب الجوهر من متضمن او مخصوصا والمطلق جزء منه ويلزم ان يكون الجوهر متضمنا هكذا في سائر المقولات وهو ضعيف لمنع احتضار الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل دلائل قوية برأيا اذ هو احتضار الاجناس العالية في ضمنها مع امكان وجود ممكنات كثيرة غير متناهية وقد صرحوا بكون النظر والوحدة من هذا القبيل سلمنا ، لكن قوله جزء الجوهر اما جوهر او عرض ممنوع اذ المفهوم من الجوهر هو العرض وسلم ان اراد ما يصدق عليه لكن لا نسلم ان الجزء لو كان جوهرا لكان جوهرا مخصوصا لم يكن الشيء جوهرا بنفسه اما يلزم لو كان ذاتيا له ولا يلزم من الصدق ذلك لجواز ان يكون عرضيا ولا يسلم تسليم كون الجوهر جنسا لما تقدم اذ لا يمتنع كون شيء من الاجناس جنسا لجميع ما يصدق عليه كما لا يخفى وبما ينتفض هذا الدليل بتركب المهية من الاجزاء المحمولة مع انه يمكن ان يبقى لو تركب الانسان من الحيوان والناطق لكان كل منهما اما انسانا او لا انسانا اه كما سيجيء في بحث الجوهر ومستند المتأخرين منع دلالة التقاء وقد عرفت وجه الذب عن الاول وهو المقبول واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتية اما ان يدل على المهية المنتفعة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والأول دال على المهية المشتركة بل يكون احق منه بتميز المهية عن مشاركاتها في اللام فيكون فصلا ثم رسم الفصل بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه ذكر انه ليس من الفصل المقومة فالا يتم ظاهرا بتناء فذلك على امتناع تركب المهية من امرين مشاؤ بين على ما قيل وقال في الاشارات واما الذاتي الذي ليس بفصل ان بقي على الكلية بالقياس اليها فهو في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتميز الذاتي لها فيشاركها في الوجود وفي جنس ما ثم قال وهذا هو المسمى بالفصل ثم رسم بانه كل كلي يحل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وهذا اعم مما رسم به الشفاء ولما كان كلا الاشارات مؤديا الى تجويز تركب المهية من امرين مشاؤ بين كما نرى حاول المصنف قدس سره في شرحه توجيهه فقال والفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس الناطق مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان حتى من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقدير بن فان الجنس انما يحصل ويتقوم بنوعه فذلك النوع انما يميز الفصل اما على التقدير الاول عن كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني عن كل ما يشاركه الجنس فقط فالانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما له الوجود والا لم يمتاز عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله انما

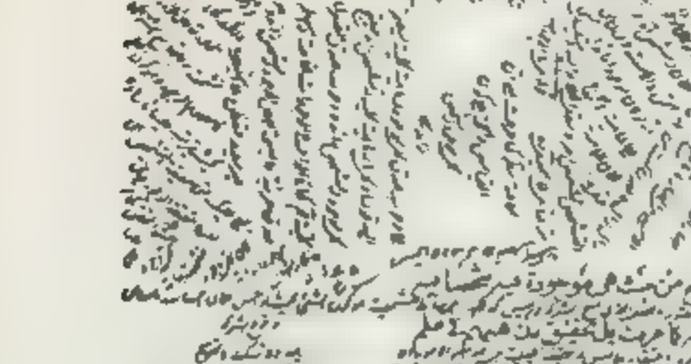
المسئلة السادسة



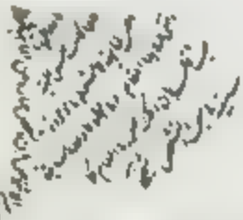
يشاركها في الوجود والتي جنسها ثم قال وقد ذهب العامري وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي
به يصلح الجواب هو لا بحواب بكيف اعم الذاتيات فجوابا مشاركا واخصهن منه والمشاركة هو ما يصلح لتميز
عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتميزها يختص به عما يشاركه في الجنس الذي بعدها ولزمهم
على الذي يجوز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من اخيره مقابل بين وليس ولا واحد منهما بحس
بل بجوار حسيين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وقد اشار هنا اليه حتى عن
هذه الفصلات بقي كلامه اعلى الله مقامه واعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع
المشاركات والا لكان كل فصل بعيد فصلا بل التميز عن بعض المشاركات وهذا الناطق ممتاز عن
بعض المشاركات في الوجود فلا فرق اقول والجواب عنه ما اشرنا اليه من ان كل فصل لهيئة بحسب
يساويها من حيث بميزها وان كان اعم منها الا من هذه الجهة فان طق لو كان ممتازا للانسان عن المشاركات
في الوجود لوجب ان يختص به ما يمتاز من مشاركات الوجود وليس كذلك كما هو المعروف من ان يكون
ممتاز الامر المشاركات في الجنس لا الوجود فانه يختص به ما يمتاز من مشاركات الجنس فليتدبر

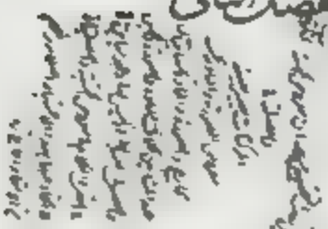
المسئلة السابعة

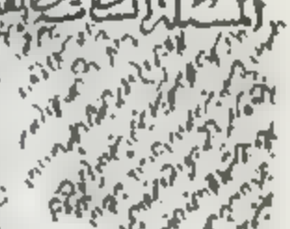
في الكلام في نفس الهيئة اعلم ان الهيئة النوعية من حيث هي هي
نفس تصورها غايرها بعقد من التركب والنفس بها نفس تصورها ما نقتضيه منها فلا بد فيه من امر زائد وهو
بمنع تصورها عن التركب وهو المراد من التخصص ليس هو شيئا من العوارض المخصصة التي بوطنا منا به
التخصص وسيجيء الكلام فيها اذ ليس شيء منها داخلا في قوام التخصص من حيث هو تخصص بل هي عوارض
من التخصص متوقف عروضها على صيرورة التخصص شخصا لا محالة وانما ليس شيء منه مما يمنع التركب فيه الا
باعتبار ما يبقى هو المراد من التخصص والكلام انما هو فيه فلا بد ان يكون هو شيئا ليس له تحت كلية كالوجود
وهو مندرج في الجوهر مع الهيئة وزايد عليها في الذهن كالوجود على ما سيقف من مذهب الحكماء بل الاشبه
من ان الوجود الخاص كما يجيء في الذاتي في تعليقاته كالوجود على نفس الوجود بالذات ومغايرته
بالاعتبار وقيد الوجود زايد على الوجود لا مغايرا بالطبع ضعيف والشيء ما لم يوجد هنا او خارجا لم يتميز
تصوره من وقوع الشركة اعلم بل بحيث يمتنع تصوره من وقوع الشركة فانتفاء الوجود يستلزم انتفاء
التخصص دون العكس بناء على وجود الطبايع حتى من يقول بوجودها في الذهن ثبت عدم انفكاك هذا
الاستلزام لم هذا الدليل على الزيادة ولا خاجة الى ابداء برهان الطبع لبرهان انما يلزم لو كان دليل
الاستلزام على وجه البساطة وهو ليس كذلك بل هو مع تركبه غير ثابت بل ليس مراد من يقول بوجود
الطبايع ذلك كما عرفت واما ما افاده المحقق الدواني وكرره السيد السند قدس سره من ان التخصص انما
هو بحسب الاوصاف كالوجود الهيئة الاجتماعية مثلا كان لكل واحد تخصصا وحزنيا وان ادركت بالعقل
كان كليا وليس هذا تفاوت في نفس المدرك بل في نحوي الادراك الا ترى ان مفهوم لا مانع ليس له تحت كلية بحسب
ذاته الهيئة نسبة اليها فيتعقل العقل الجنس ذهنا ان دلالة هو مناط التشبيه على الحكماء انه عند شمول حد
تلك الجزئيات لما دونه وان دلالتها على اشتمال التخصص على امر ليس له تحت كلية غير مغاير لاصول القوم حيث
حصروا الممكنات في المعقولات العشر حتى في التعليم الاول لا ليتطلع ان يذكر ذاكر شيئا خارجيا عنها

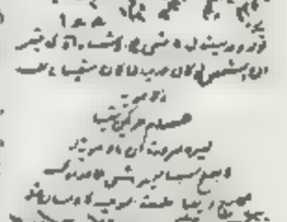


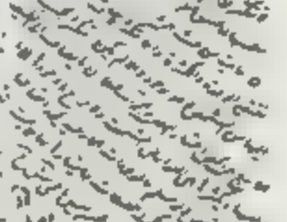
المسئلة الثامنة من الفصل الثاني

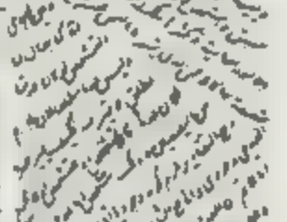


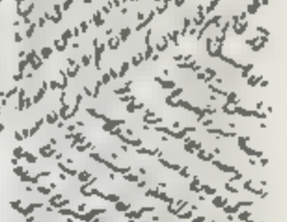


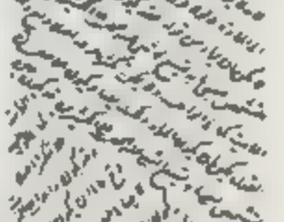


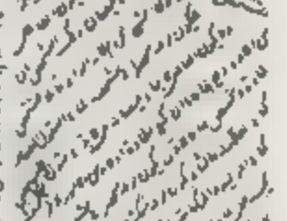


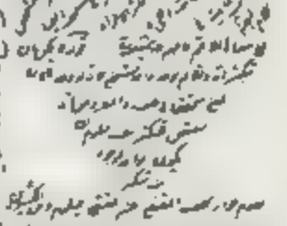


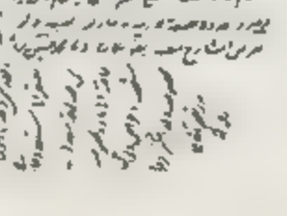


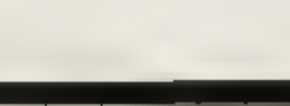


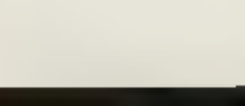












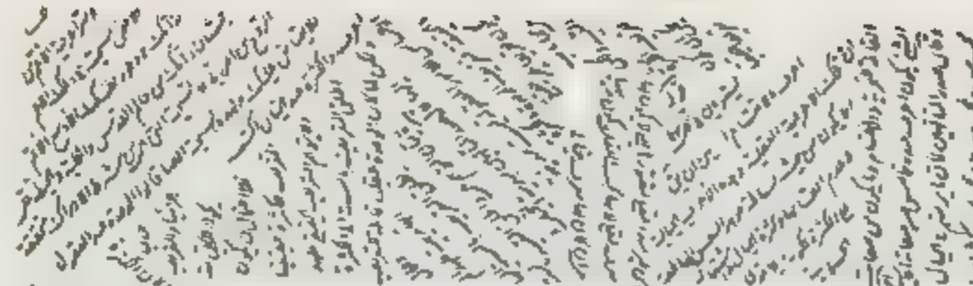
في تشخص الماهية

في تشخص الماهية

المسألة السابعة

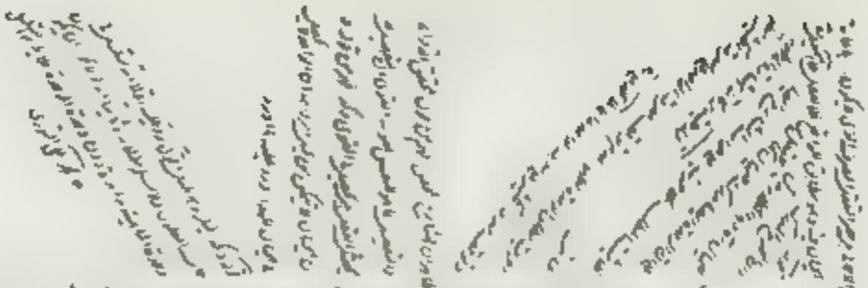
في احوال الوحدة والكثرة وهما من لوحق الماهية ولهما احكام يتعلق بها الغرض العلمي يجب ان نتعرض لها في هذه المسألة فنقول اما الوحدة فقد مضى منا كلام في التشخص الى الوحدة يجب ان نتعرض لها ههنا بمغايرة للتشخص فنقول ليست الوحدة بغير الوجود والا لكانت موجودة بل لحقيقتها ايها فيصدق عليها من حيث هي تلك انها واحدة والوحدة المطلقة لا يصدق عليها من حيث هي كذلك انها شيء ما وذلك ظاهر وهي اي الوحدة تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير اي ان الوحدة هي الموصوف بالكثرة حتى صدق عليه الكثير والوحد من حيث هو واحد اي من حيث هو مقيد بالكثرة وموصوف بها لا بد ان يكون الكثرة حتى للموصوف بالوحدة ان يكون قبل الوحدة حتى صدق عليه انه موجود في الخارج ولا يصدق من حيث هذه الملاحظة انه واحد ان صدق عليه من حيث جملته وحدة الجملة بل موصوفه الكثرة بعينه موضوع الوجود ولا مغايرة بين الكثرة والوجود الا بحسب الاعتبار فموضوع الوحدة يحقق له ذات بين الكثرة والوحدة والمساوات ليستلزم مغايرة ما بمنصف بها في زمان واحد بينه نظرا الى ان بين الوحدة والكثرة مغايرات بالذات فليس كذلك كما سيأتي في الوجود بينهما مغايرات في حد ذاتها تحقق المغايرة بين الكثرة والوجود ثم ليست الوحدة مطلقا مغايرة للوجود على ما قد عرفت فان الوحدة لو كانت موجودا عينا لكانت موجودة بالعكس في الكثرة المقابلة لها الموجودة لست بموجودة كما ليست بوحدة وزعموا ان وصف الكثرة بالوجود عين اتصافها بالوجود بحلاف وصف الوحدة بالوجود فانه ليس بموجود وهذا استدلال بان الوحدة الشخصية لو كانت بعض الوجود الشخصي بكان تمزيق الجسم لبسيط الواحد بعدد مادته وابعاده يحصلين الجزئين من كم العدد وبطلانه ضروري فالجواب عنه انا نلتزم ذلك لانا لو لا وجود المادة فما مع القول بها فالوحدة الزائلة هي وحدة الصورة الزائلة وكذلك وحدتها زال وجودها والباقي ليس الا المادة المتصفة بالوحدة بالعرض والاشتراك الوجود العام بين الوحدة والتشخص متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كما اشار اليه الفاضل في تعليقاته ثم اعلم ان الشيخ قال في الهيات الشفاء ان الذي يجب الآن علينا تحقيق حقيقة الوحدة وذلك فانا اذا قلنا ان الواحد لا يفتقر فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا مكثر ضرورة فاخذنا في بيان ان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان نحدها بالواحد لان الواحد سبب الكثرة وصدر وجودها وحقيقتها ثم اي حقيقة لها الكثرة استحالت فيها الواحد الضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هو المجتمع من الوحدات فقد اخذ في حد الكثرة الوحدة ثم جعلنا شيئا اخر وهو انا احدها المجتمع في حدها والمجتمع ليشبه ان يكون هو الكثرة نفسها واما قلنا من الوحدات او الواحدات او الاحاد فقد اخذ لفظ الجمع وهذا اللفظ لا يفهم معنى ولا يعزب الا ما الكثرة وان قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فكذلك قد اخذنا في حد الكثرة الواحد ونكون ايضا قد اخذنا في حدها العدد التقدير وذلك انما يفهم ما الكثرة ايضا فهذا العسر علينا ان يحول في هذا الباب شيئا بعد شيء لكنه يشبه ان تكون الكثرة ايضا اعرف عندنا من الوحدة عسر قولنا اعرف عندنا يشبه ان يكون الوحدة والكثرة من الامور التي [illegible] لكن الكثرة تخيلها

المسئلة السابعة



الا الوحدة تعقلها من غير مبدء لتصورها عقل طبائن كان ولا بد فيها الى ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا وهذا لان ما احد الوحدة متصورة بذاتها ومتأولة التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيها ليستعمل فيه المذهب الخيالي ليتوصل الى معقول عندنا لا متصور ما مثل لذة الذهن في ذاتها الوحدة ان الوحدة هي الشيء الذي ليس كثرة ولو على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بدليل الذي يقابل هذا الآخر وليس هو مبنية عليه لسبب هذا عند انتهى الى هذا اثار المتن بقوله ولا يمكن تعريفها اي الوحدة الا باعتبار اللفظ وهي اي الكثرة عند العقل والخيال ليستوفان في كون كل منها اعرف بالانقسام اي الوحدة عرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال وهذا هو المراد من الانقسام ومعنى العبارة ان الوحدة والكثرة تقتسمان بالنسبة الاعرفية عند العقل والخيال فتأخذ الوحدة الاعرفية عند العقل بعد هذا الكثرة الاعرفية عند الخيال ثم انه اعترض عليه بان الوحدة والكثرة ان اخذتا من حيث هما امران كليان فلا بد ان الا بالعقل وان اخذتا من حيث هما اسمان للمحسوسات فلا بد ان كلتيهما الا القوة لحسانية الخ لبنة او لوهمية فلا وجه لتخصيص احدهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال وقد اجاب عنه المحقق الشريف بان مدرك الكليات والجزئيات هو العقل اي النفس الناطقة لكنها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بالآلات فتدرك اولا بالآلات جزئيات متكثرة ترتسم صورها في تلك الآلات ثم تنتزع منها بحذف خصوصاتها صورة واحدة كلية وترتسم في ذاتها وهي معروضة للوحدة كما كانت جزئيا تما معروضة للكثرة بالاشتراك الذي ترتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وعندها من المرتسم في الآلة وان المرتسم في الآلة اقرب منها واعرف عندها من حيث هي هي مع الآلة فكذا الحال فيما نحن فيه اعني الوحدة والكثرة واورد عليه الشارح الشريف انه قد ترتسم في النفس صور كلية كثيرة فكان الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس كما ان كل واحد من تلك الكليات معروض للوحدة كذلك كل واحد من الجزئيات المرتسمة في الآلة وايضا لتخصيص الوحدة بالعقل من حيث ارتسامها في النفس والكثرة بالخيال من حيث ارتسامها في الخيال واقول ان الكثرة تقتضيا لا يتعين على تصورها وملاحظتها كذلك بل قد تتصور الخيال سواء كانت الكثرة مرتسمة في النفس او في الخيال من تلك الكليات الكثيرة المرتسمة في النفس اذا اردت النفس ملاحظتها من حيث هي كثيرة لا بتبع ذلك الآلة غائرة الخيال بخلاف الوحدة فانه لا يحتاج تصورها وملاحظتها الى اعانة الخيال سواء كانت الوحدة مرتسمة في النفس او في الخيال وقد تقدم بعد هذا بوجه ان وهذا هو مراد الشيخ من اعرفية الكثرة عند الخيال وعرفيتها ان الكثرة لكونها خيالية لا تحتاج الى تعريف اصلا ولهذا قال انها تحصل اولا واما الوحدة فقد تحتاج الى تنبيه لفظي ليتبدر لفظ معين حاصل في النفس بداءة غير حاضر عندها بكونه مسلوبا عنه هذا الحاصر في الخيال المسمى بالكثرة فليتفطن واما اجاب به المحقق الدواني من ان التعقل الصرف انما هو العلم الاجمالي المستفاد من المبادئ العالية والتفصيل انما هو للحس بمعونة القوى وان الخيال لا يمكن من تخيل امر واحد من غير استعانة على الكثرة حيث لا ترتسم فيه الا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص وغير ذلك مما يعين ان خيال لا يدل لفظ هذا

في الوحدة والكثرة



بخصوصها وحدها بل مع الامور المقترنة فيرد عليه ان حصر المعقول في العلم الاجمالي غير مطابق للواقع و
ان المجموع المركب للخيال كما هو معروض من الكثرة معروض من الوحدة ايضا لا محالة بل الوحدة اتم حكما للخيال
في ضمن الكثرة وكذا ما ذكره سيد المدققين من ان الاحاد اسبق الى العقل من الكثير المؤلف منها اذ
العقل يعرف المؤلف بعد معرفة احاده والكثير اسبق الى الخيال من احاده اذ الخيال بحسب الغالب
يدرك اولا المؤلف ثم يفصل اجزائه فانه يرد عليه ان الكلام في مطلق الوحدة لا في ضمن الكثرة وهاتان
احيانا كما ان المؤلف اولا ما لم من حيث هو واحد فليتدبر وليست الوحدة امرا عينيا زايدا على
الماهية بحسب الوجود الخارجي والا لكانت واحدة لا محالة فلها وحدة عينية هي بها واحدة وهكذا فيلزم
التسلسل بل هي عين الماهية في الخارج وزايدة عليها في العقل كالوجود والتشخص وهذا معنى كونها من المعقولات
الثانية على ما قال بل هي من توابع المعقولات وقد عرفت معناها فيما سبق وكذا الكثرة انما هي
مشتملة من الوحدات فحكمها حكمها اذا عرفت المراد من معنى عينية الوحدة والكثرة فلا منافاة بينه
وبين حكم الشيخ بوجودهما في الاعيان حيث قال في الهيات الشفا ان العدد موجود في الاشياء
موجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس شيئا بعتد به اما ان قال العدد لا
وجوده مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا اذا قدرنا ان الواحد لا يتجزء من
الاعيان قائما بنفسه الآن او دهريا فكذلك ما تركب منه موجود على سبيل الواحد اما ان تلك الموجودات اعدادا
قد لا يسمى لا بتلك خيرا دكان تلك الموجودات وحدات فوق واحد انتهى وتقابلهما لا صايرة للعلية و
المعلولية والمكانية لا تقابل جوهري بينهما بعض التقابل بين الوحدة والكثرة انما هو العرض
لكونهما معروضين لا صافي العلية والمعلولية والمكانية والمكانية فان الوحدة علة معدة للكثرة
ومكان لها اي تعينها اذا اخذت منها مرة بعد اخرى على ما هو المراد من الكيل وليس بينهما تقابل با
الذات اما تقابل التضاد فلوجهين الاول ان التضاد بطل بعدم الذات والوحدة اذا اخذت في موضوع
الكثرة لا يبطلها اولا وبالذات بل انما يبطل اولا وبالذات وحدات الكثرة ثم يبطل الكثرة ببطلان عدد من
الثاني ان شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد والعدد اي العدد المحصر كما سيجيء ليس لوحدة نعتها وكثرة
موضوع واحد بالشخص بل بالنوع وقد يحمل عليه ما هي وحدة الموضوع بالعدد دليلا على نفي التقابل بين
وليس بمحصور ان موضوع المتضادين لا يجب كونه واحدا بالشخص كما سيجيء انشاء الله واما تقابل العدد و
الملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة كمعنونة لها وكيف يكون مهية المتضادين موجودة في العدد حتى
يكون العدد مركبا من ملكات يجتمع وكذلك ان كانت الملكة هي الكثرة فكيف يكون مركب الملكة من
اعدامها واما تقابل السلب والايجاب فلما يضا واما تقابل التضايف فلان الكثرة ليس امرا
يعقل محيتها بالقياس الى الوحدة حتى يكون امرا هي كثرة لان هناك وحدة ما انما هي كثرة ليس الوحدة
ودون بين فلا يكون الا شيء وبين ما لا يعقل مهية الا بالقياس الى شيء وايضا لو كان بينهما تضايف
لكان يعقل مهية كل منهما بالقياس الى الاخر فكان يعقل محية الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس الى
الكثرة ولعانا متكافيتين في الوجود وظاهر ان الامر ليس كذلك هذا خلاصة ما قال الشيخ في الهيات الشفا واما

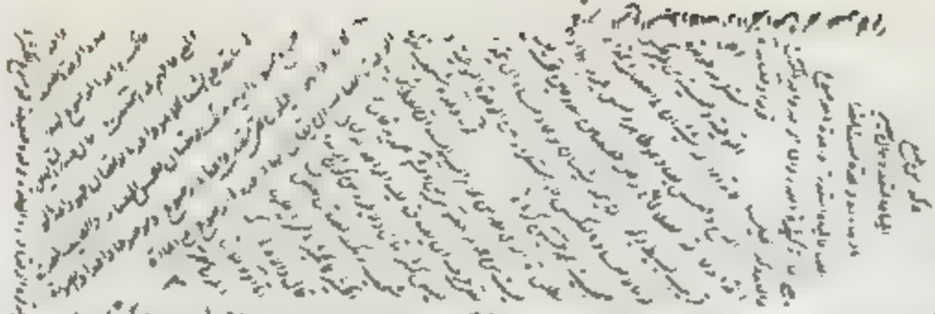
١٧١ قوله قدس سره في الهيات والصدرية والكيفية

المسئلة السابعة من الفصل الثاني

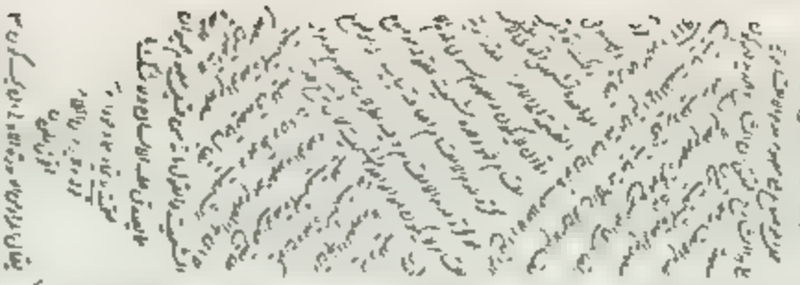
١٧٣

اقول ولو سلم ان المراد من النسبة ههنا هو التعلق الذي يكون سببا للتدبير على ما ذكرنا موافقا لما في شرح المواقف فلا نسلم ان اتحاد التدبير انما هو لكونهما تدبيرا لمحصوص ولا شبهة في كون التعلق الخاص محمولا عليهما كما في التدبير المخصوص وقد ظهر مما ذكره المحقق التفتازاني وهو ان قولنا النسبتين اي بالنسبة انما اولا في من هذا انما يفيد خروج الوحدة الجنسية والنوعية او الفصلية وان كانت لامرها فانه يصح ان يقال الواحد بالعرض على مقتضى تقريره وعلى الوجهين لا يصح جعله منشأ لبراهين مرامنا لواحد بالذات واما بحسب سبب المدققين ان المراد بجهة الوحدة ههنا ما يقابل الواحد نظرا الى خالة الاطراد الوحدة امر اعم وهي قد تكون مع الكثرة كالنوع من حيث تقوم الكثير والكلي وقد تكون معها كجنس الاجناس والعرض وقد تكون مع الكثير لا من حيث هي كثيرة كالواحد الاتصالي من حيث قبول الواحد وان كان بواسطة عروض الاتصال لكن ليس نظر الى وحدة الاتصالي بل النظر الى حالة ذات المتصل وكذا قبول الوحدة للنسبتين المذكورين وان كان بواسطة عروض النسبة لهما لكن ليس النظر اليها وحدة تلك النسبة بل النظر الى ذات المتسبين فمعلول جهة الوحدة ربما لا مرحمت الكثرة لا تعلق عليه ليتوهم ان الوحدة في الذات تنافي فيه تامل وقال الشيخ في اواخر الفصل الثاني من الامثلة الكثرة والعدد قد يوقفها احد لا تصدق بهما في معنى فاما ان يكون اتفاقيا كما في الامثلة او ذاتيا محمولا غير لنسبة ثم قال ان الواحد اجمالي والوحدة من الواحد لنسبة وهذا صريح في ان جهة الوحدة في الواحد بالنسبة هي النسبة لا ذات الواحد وان النسبة محمولة وانها غير معنوية بالواحد والحاصل ان المقام لا يخلو عن اشكال ثم دل رحمه من كلام المصنف ما اراد فالمعتمد ما هو المتبادر بدقة النظر للحصر في قومت جهة الوحدة فيه في اقسام ثلثة هي الواحد الجنسي والواحد الفصلي والواحد النوعي ولم يعد فيه ما تكون جهة الوحدة فيه انما هو الواحد بالاتصال والواحد بالتماس والواحد بالتناسب كما ذكرت في هذا القسم بقوله او لوحدة عرضية اتفاقية فيه ان تسميته هذا القسم بالعرضية غير مناسب على ان ذلك لا يرتفع به المخالفة بين كلام المصنف وكلام الشيخ خلافا على الوجه المشكوك اذ قيل فيه لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالنسبة وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه ولا بد عليه ما اورده هو من انه لو كان كذلك لزم ان يكون وصفا لاقسام باسرها غير منتهية لكونها متعلقة وبالعرض على طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه مثلا وصف الواحد بالجنس كالانسان والفرس بالوحدة وصف بحال متعلقه الذي هو جنسه هكذا افاد ذلك لا ولى سابر الاقسام جهة الوحدة سواء كانت دائمة او غير دائمة محمولة على جهة الكثرة بخلافها في هذا القسم فلعل هذا يكون فارقا في كون الاتصاف فيه بالتبع بخلافه فيها هذا ثم انه لا يخفى مما ذكر ان الواحد بالذات المقابل للواحد بالوجوه العرضية اعم من الواحد بالذات المقابل للواحد بالعرض ثم اعلم ان الواحد بالموضوع الذي عده الشيخ من جملة اقسام الواحد بالذات المراد به كما صرح هو به هو الواحد بالنوع الذي من شانه ان يعتبر واحدا بالعدد فان الواحد بالنوع الكثير بالعدد قد يكون من شان ذلك الكثير بالعدد ان يتحد فيصير واحدا بالعدد وذلك كالماء الكثيرة اذا جعلت

المسئلة السابعة



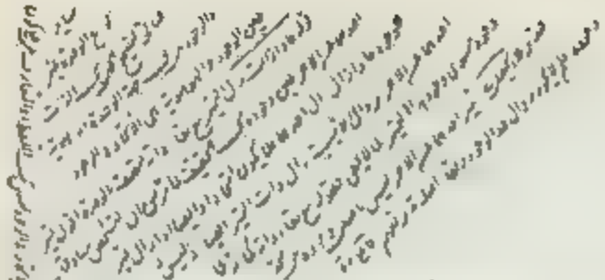
ناء واحداً فانك تجد الماء الكثيرة حيث هي كثيرة واحدة بالنوع والعدد وكذلك حيث هو واحد بالموضوع ايضاً ان من انسان موضوعات دالة على الكثيرات بتعدد بصير موضوعاً واحداً بالعدد خلافاً واما الماء مثلاً فانها واحدة بالنوع والجنس بواحدة بالموضوع اذ ليس من شأنها ان تتحد فتصير واحدة بالعدد وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كأن هناك موضوعاً معروضته لمحمول واحد كما في وحدة الجنس والنوع من حيث ان المحمول عليهما او محمولاً ان معروضته لموضوع واحد كما في وحدة الكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما وهو مادج عنهما ومحمول عليهما وهذا هو معنى العارض لمجموع قوله عارضة لموضوع وبالعكس اي معروضة لمحمول صفة لمجموع قوله موضوعات او محمولات من حيث ان العشر على عكس ترتيب اللفظ كما شرحنا فيكون قوله وبالعكس عطفاً على قوله عارضة لموضوع وعكسه فنظم جعل الكل العارض عكساً لمجموع قوله محمولات عارضة لموضوع وعطفاً عليه اي موضوعاً معروضة لمحمول فان مستند لفظة موضوعات وحملها على ارادة الجنس مع ما فيه من تحقيق البرهان شاهد بذلك فوجه الوحدة لجهة الكثرة فوحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس في الجنس او نوعية كوحدة زيد وعمرو في الانسان او فصلية كوحدة الناطق والضاحك برمعروضيتها اي قد يكون معروض الوحدة غير معروض الكثرة وهو الواحد بالعدد وهو على اقسام قال الشيخ ان الواحد بالعدد لا يتألف عن غير منقسم ما لعدد من حيث هو واحد بل لا غير بما هو واحد غير منقسم من حيث هو واحد لكنه يحتاج ان ينظر فيه من حيث الطبيعة النوعية التي عرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان الواحد منه فانه من طبيعته بذلك كالماء الواحد الخط الواحد ته قد يصير الماء والخط خطوطاً والذي ليس من طبيعته ذلك فانه اما ان يكون قد يتكثر من وجه اخر واما ان لا يكون مثال الاول الواحد بالعدد من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اي من حيث هو انسان اذا قسم لكنه يتكثر من جهة اخرى اذا قسم لا بعسر وبلا ان يكون له بنفسه ذلك وليس واحد منها بانسان واما الذي لا يكون بهذه الصفة اما ان يكون موجوداً مع انه بحيث ليس بمنقسم طبيعته اخرى واما ان لا يكون فان كان موجوداً مع ذلك طبيعته اخرى فاما ان يكون ذلك الطبيعتي هي الوضع وهذا يسمى الوضع فيكون نقطة والنقطة لا تنقسم من حيث هي نقطة ولا من جهة اخرى هذه الطبيعة بحيث الوحدة المذكورة واما ان لا يكون الوضع وهذا يسمى فيكون مثال العقل والنفس ان العقل لم وجود غير الذي يهم منه ان لا ينقسم وليس ذلك الوجود بوضع وليس بمنقسم بطبيعته ولا في جهة اخرى اما الذي لا يكون هناك طبيعة اخرى لكنه ليس الوحدة التي هي مبدأ العدد هي التي اذا اضيف اليها غيرها صار عدداً بحيث لو عدها عد اثنان من هذه الاشياء من الوحدة مثل الانسان مفهومة الذهن فضلاً عن فتيه مادية مكانية وبعدية وليست العقول التي تتكثر ابتة من حيث ان الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث لا تتكاثر من ذلك ان يكون تكثرها بالطبيعة التي هي لاتها معدة للتكثر هي الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ما يكون تكثره في طبيعته انما هو لوحدة المعدة للتكثر بسبب غيرها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء فان هذا الماء واحد بالعدد وهو ما دام قوته ان يصير مياهاً كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل لمقارنة السبب الذي هو المقدار وانتفى فقوله المقدار موضوع مجرور عليه لا نفسام لا غير وحدة شخصية بقول مطلق اشارة الى الوحدة التي هي مبدأ



في الوحدة والكثرة

لعدا ي الموضوع تقف مفهوم مجرد عن الانقسام وحدة شخصية يعبر عنها بالوحدة المطلقة من غير
يقتضيها ان يوجد شيء يضاف اليه ذلك فيضاف موضوع له مجرد عن الانقسام من قبل انه
الى بنية ولا يستدعي ذلك ان يكون الموضوع موجودا مفهوم عدا الانقسام الكلي لم يرد عليه ان هذا المفهوم لا يكون
وحدة شخصية وقولنا لا يطلق بل كان له مفهوم وابدا ذو وضع اي وان لم يكن مفهوم مجرد عن الانقسام
بل كان له مفهوم مرتبط على مفهوم عن الانقسام وكان ذلك المفهوم الرابط او ضع عند ذلك الموضوع بلفظ شخصية
اشارة الى قول الشيخ ان كان موجودا له مع تلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هي الوضع وهو باطل
فيكون بلفظة وحدة ومقدار ان لم يكن واضع اشارة الى قول الشيخ واما ان لا يكون الوضع وهو باطل
فيكون مثل العقل والنفس وقولنا هذا ان لم يجعل موضوع الوحدة الشيء او لا من حيث طبيعة اخرى عرض
لها الوحدة كالماء الواحد لحظ الواحد لا من جهة اخرى كالانسان الواحد على ما مر من كلام الشيخ وان
وان قبل القسمة بالعدد لهو مقدار وجسم كسطح ان كان قوله القسمة من حيث طبيعة اخرى عرض لها
الوحدة معناه ان كان قوله القسمة ذاتية وعند قول الشيخ من ذلك ان نكثر في الطبيعة الموضوع لها بما
معد لذلك من الوحدة وجسم كسطح ان كان قوله القسمة لازمة وهذا قول سيجيء من ذلك فانه يكون نكثر في
طبيعة ما لها الوحدة المعدة لتكثر بسببه بعينه وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء والمراد بالبسيط هنا
ما لم تدرك الكل والجزء في الاشارة العقلية والا فالماء جسم مركب بان قوله القسمة من جهة اخرى فان المراد
من المركب ما يقابل البسيط بهذا المعنى المذكور واعلم انه لا يشترك الكل والجزء الا اسم واحد لان الانسان الواحد فقد
يستعمل في جميع افراده كما مر في كلام الشيخ ولا يريد ان الكلام في معروض الوحدة التي لا يكون معروضها الكثرة
والجسم ذا لك واحد من حيث انه ذو كمية من حيث لا جزاء لبعضها اجزاء لم من الجهة التي عرض لها
الوحدة لعلة بل اجزاء له من جهة اخرى مصداق اجزاء الانسان الواحد اذا قسم الى بعض ما بعض واعلم ان تخصيص
القدر القسمة لا لدلالة الجسم فيه بل لتعميم فيه بل البسيط والمركب لا يستلزم الا شيا فلا ينتقض بالبسيط
والصورة وبما يحل في محله حلول سريان وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة اشارة الى
ان الواحد مقول بالتشكيك على ما تحته كما مر في كلام الشيخ فالواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع
وبالعكس وهما من الواحد بالجنس وهو في الواحد بالفصل متفاوتة على حسب مراتبها في القرب والبعد كل مرتبة
من جنس اولى من الفصل وهلم جرا للمهية لان الجنس مقول في جواب هو وان كان الفصل اقل افرادا لوجود الواحد
بالشخص ما لا يتناهى ولي بالوحدة مما بعده على نحو حسب مراتبها والواحد بالذات اولى من الواحد بالعرض
وبالعرض الخاص اولى مما بالعرض العام وكل ذلك اولى من الوحدة العرضية والكثرة ايضا مقولة بالتشكيك
لكونها كل عدد ما دون عشرة واهو هو مركب جعل انما قرنت باللام والمراد بالجعل الايجاد ما
على هذا النحو اي على نحو الوحدة في الانقسام لما الانقسام فكما بين جهة الوحدة اما معتورة وانا عارضة
فكذا جهة هو هو مجتمع اقسام الوحدة يتفاوت في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور
في الشخص الواحد من حيث هو واحد بخلاف الوحدة او التشكيك فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بما
لوحدة كذلك بعض افراد الجعل اولى بالجملة من البعض فان قبل على الاول فيكون انقسام الى الاقسام المذكورة
باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو باعتبار حقيقة انقسام للوحدة وكذا كل معقول اعتبر فيه معقولية الوحدة

المسئلة السابعة



بل كل مفهوم غير مفهوم آخر مفتقر باعتبار انفصاله فائدة للتعرض بخصوص هو هو وبهذا هذا الكلام
بعد الوحدة الشخصية واقتضائها مع كونها غير مندرجة في هو هو غير ملائم اجيبا بان الهو هو اتحدت
ذات المعنى بعد تفصيل اقسام الوحدة لان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو معنى مفصل
جملة قوانين ان لا يتوهم ان الهو هو مخصوص بالاتحاد الوجودي او انه غير من اقسام الاتحاد وان كان مقابلا
لجميع بعض وجوه الاتحاد فلا يتوهم زيد عمرو واشار ويقول على هذا النحو الى ان اقسام الوحدة
اقتضائها والى عدم جريانه في الوحدة المحضة من كثرة وان عد لما لائمة فيدفع بانه وان كان لا يجري في
الوحدة الشخصية من غير اعتبار وحدة الكثرة لكنه يجري فيها مع اعتبارها كما يقول زيد الكاتب وزيد الضاحك
والوجود في الوجود بعرضي والذي تتغاير سمائها بتغاير المتغايرين اليه فوحدة اسوع تقتضي التلازم
الحسن بحيث انه والكيف تشابههما والكم تساويا والوضع تواريا والاضافة تناسبا والاين تطبقا
والاتحاد وهو صيرورة شيء شيئا بعد ان يزول عنه شيء ويضم اليه شيء آخر وهذا معنى الصيرورة
لا غير المتبادر واذا اطلق ويطلق مجازا على صيرورة شيء شيئا بطريق الاستحالة وفي ان يزول عن احدهما شيء
وبعضها اليه شيء آخر كصيرورة الماء هواء والاسود ابيض وبطريق التركيب كصيرورة التراب طينا وقد
الاتحاد بهذين المعنيين لا شبهة في جواز حمل احدهما على الآخر حقيقة فنوضح والدليل المشهور عليه
بعد الاتحاد ان كان ما به امتياز بينهما لا واحدا ان بقي بعد احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر
وان لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما وحدث امر ثالث وانه كان فلا اتحاد وهذا ظاهر بعد منع الا
في الشقوق الثلاثة عليه لظهور احتمال ان لا يكون المحقق بعد عرض الاتحاد شيئا منهما بل كان هناك
صيرورة احدهما بعينه الآخر وظاهر ان ذلك غير كل واحد من تلك الشقوق وقد يقرر المنع بانا لا نسلم انهما لو كانا
موجودين لكانا اثنين وانما يكون ذلك لو لم يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد هو بعينه الوجود بن
قبل الاتحاد فقد صار واحدا ولا يلزم من ذلك حلول عرض في محله هو الوجود الواحد محلين وانما يلزم لو كان
الموجود ان بوجود ومحلين بل ليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا والحق ان الدعوى بالهيئة المذكورة
في سورة الاستدلال ممنوعة عليها كما اشار اليه المحقق في شرح الاشارات وصرح به المحققون وحاصل التنبيه
هو تميز المعنى المتنازع فيه من بين المعاني المحتملة لما يطلق عليه الدهن بحسب صحيح يبطل الدعوى وموقع النزاع فيه
انما هو اللفظ والاشتباه بين المعنى المراد وبين غيره مما يطلق عليه الاتحاد فلا يناقد كون الدعوى ضرورية فلا
يرد ما اورده شارح المقاصد بقوله واست خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الموجودين
ليس بادنى من اتحاد الاثنين على الاطلاق وقد يستدل بان قبل الاتحاد كان كل منهما متميزا عن الآخر فان
بقي ذلك التميز بعد الاتحاد كانا اثنين لا محالة وان لم يبق فقد زال فاما ان يتميز صفة ذات او بالتميز
فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وفناء لها وحدوث ثالث ولا يمكن ان يبقى هيهنا ما بقي به الوجود
بان يبقى تميز بعد الاتحاد متميزان تميزا هو بعينه التميز الاول لان كلا من التميزين الاولين لا يمكن
من التميزين الباقيين كان قد فاز احد الاثنين عن الآخر وهذا التميز لا يمنع ذلك احدهما عن الآخر فلا يكون
معنى بهما ويعترض عليه بان المانع ان يتحقق تميز احد الاثنين عن الآخر كان الآخر ما يتميز التميز لا ذاته
فاذا زالت ذات التميز لا لتميز مع بقاء ذات متصفة بالوحدة هذا وان بطل الاتحاد فاطو هو الذي هو

في الوحدة الكثرة

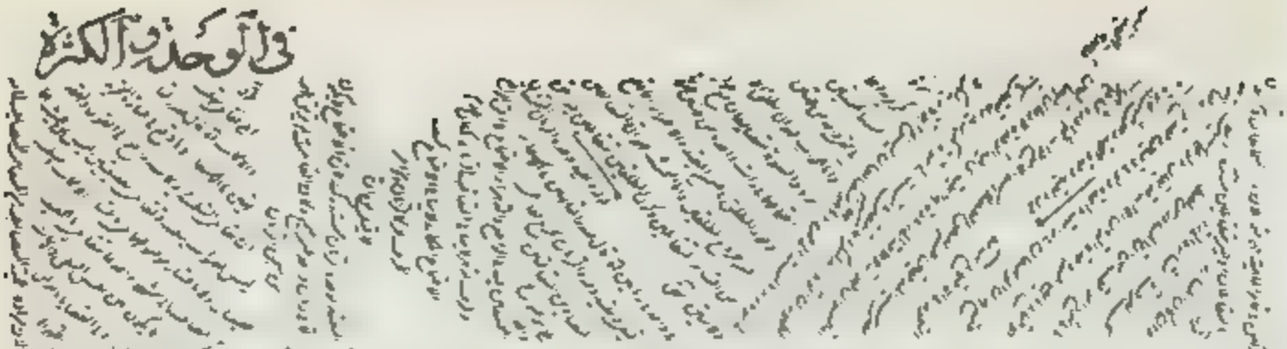
اتحادها لا يحمر لبيتدي جهتي تغاير واتحاد فلا مرتبة بحث الحمل والوحدة ليست بعدد لان العدد ما فيلزم منها
وبوجود غير واحد والوحدة لا انفصال فيها الى وحدات كذا في الشفا قال المحقق الشريف ومنهم من قال العدد
وما يقع تحت العد فحمل الوحدة عدد الوقوعها في العدد حتى صدق تعريفها وعبد الماسداها من الاعداد
ليس عنده كون العدد مضف مجموع حاشية المتأخرين على المقرب منه خاصة شاملة لجميع الاعداد وكلا
العددين والكلام المتفصل والنزاع لفظي اتفق وقد بنا قرش في وجوبها تحت العدد وذلك بق عدد ما في
البيت فكان عشرة مثلا ولا بق عدد قد فكان واحدا فان قيل الواحد يقع في جواب كم وهذا يدل على دخوله
تحت العدد بكم على كونه عددا اجيب بان وقوعه في الجواب باعتبار انه مستلزم لسلب العدد كما يقع السلب في جواب
كم فانه بق في جواب كم رجل في البيت ليس رجل فيها بل هي مبدأ للعدد المنفوي بها لا غير ها لا بغيرها بمعنى
ان كل عدد من مراتب الاعداد مركب من الوحدات التي مبلغ مجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التي تحته
فان العشرة مثلا منقومة بالواحد عشر مرات لا ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا خمسة وخمسة الى غير
ذلك من الاعداد التي تحتها قال ابن سينا على ما نقل في الشفا لا يحتمل ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة
واحدة انتهى وليس في سائر اعدادها امر يمكن تصوره كعشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد التي تحتها فلا يكون
شيء منها مبادئ لها وثانيها ان تقوم العشرة بثلثة وسبعة ليس باولى من تقومها باربعة وستة ولا
من تقومها باربعة وستة ولا تقومها بخمسة خمسة فاما ان تتقوم بكل منها وهو محال لان كل واحد منها
كاف في تقومها مستغنى عن الباقي مع انه ذاتها فيلزم استغناء الشيء عن نفسه بل استغناء عشر قائم
وحاجتها اليه معا واما ان تتقوم بواحد منها فقط وهو المطلوب لا مرجح لاستلزام الترجيح . مرجح بان قيل تتقوم
بالوحدات التي بعد الثلثة اولى من تقومها بتلك الاعداد اجيب بالمنع بل هو راجح باعتبار انه لازم على كل حال
نظرا لان الكلام في التقوم الاولي واذا فرض ان التقوم الاولي للعشرة من سبعة وثلثة مثلا لا يمكن ان يقال ان
تقومها الاولي من الوحدات حاصل فيتضمن ذلك ايضا وهكذا حتى يق ان التقوم من الوحدة لازم على كل حال
ذلك ظ ولعل هذا هو مراد المحقق الشريف حيث قال بعد ايراد السؤال المذكور وكون تلك الاعداد مشتملة
على الوحدات لا يفيد ترجيحا والقول بانه لما كان الوحدة في تقومها لم يكن لتصور تلك الاعداد مدخل في تحققها
يرجع الى الطريق الاول منتهى بل الصواب ان يق المراد بمراتب الاعداد حقايق مختلفة خاصية واحكام مرتبة
صورية وخصوصية تخصها فاذا قلنا ان العشرة متقومة من السبعة والثلثة فان اردنا هما باعتبار صورتيهما
كان القول بتقوم العشرة من تلك الخصوصيتين دون خصوصية الستة والاربعة مثلا يحتاج تحققهما ايضا
هناك ترجيحا بلا مرجح وان اردنا هما لا باعتبار صورتيهما بل باعتبار احادهما كان تقومها من الاحاد
لا من الاعداد واما اذا قلنا انها متقومة من نفس الاحاد لا من الخصوصيات فلا يتصور هناك ترجيح بلا مرجح
اذ ليس في نفس احاد العشرة بعد وهذا هو المرجح لان يق انها متقومة من الاحاد لا من الاعداد وقال الشيخ
في الهيات الشفا وحد كل واحد من الاعداد انا وقعت التحقيق هو ان يق انه عدد من اجتماع واحد واحد
وتذكر الاعداد كلها وذلك لانه لا يتم ما ان يحد العدد من حيث يشار الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصة من
خواصه فذلك يكون رسما لذلك العدد لا حده من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير الى

المسئلة السابعة

من عددين دون آخر مثل ان يحصل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركيبه من ستة مع اربعة وليس يتعلق هويتها باحديتها اولى من الاخر وهي انها عشرة بسيطة واحدة وحينئذ ان يكون بعضها واحدا ومتى يدل على بعضيتها من حيث هي واحدة محمولة فاذا كان كذلك فحدها ليس فيها ولا بد ان تكون ناطقا ويكون اذا كان ذلك قد كان لها فعدد كان لها التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة من ثلثة وسبعة كان ما لذلك وتابعا له فيكون هذه وسوما لها فاذا اضيفت اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد وقد اختلف فيه فقال بعض الشافعية قال بعضهم ان الاثنين ليس من العدد وذلك لان الاثنوة هي الزوج الاول والواحد هو المرة الاول وكان الواحد الذي هو المرة الاول ليس بعدد فكذا الاثنوة التي هي الزوج الاول ليس بعددا قال وكان العدد كثرة مركبة من الاحاد والاحاد اقلها ثلثة وكان الاثنوة لا يمكن ان كانت عددا الا ان تكون مركبة اذ يكون بعدد الواحد ان كانت عددا ولا يكون لها تعدد واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه ويقولون ان الواحد غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها لا انفصال فيها الى وحدات ولا ان قالوا مركبة من وحدات يكون بها ما يعنيه النحويون من الجمع وان اقله ثلثة بعد الاثنين ان فيه بل يعنون بذلك اكثر واريد من احاد معرفتهم بذلك قولا بينا لوجدان لا يوصف واحد بانه زوج ليس بعدد وفرد ليس بعدد وليسوا يشترطون في العدد الا ان يكون لا نصفه مقبول لا نصفه عددا من حيث هو اول واما يعنون بالاول امرا غير مركب من عدد وانما يعنى بالعدد ما فيه انفصال ويوجد فيه واحد فالاثنوة اول العدد وهي الغاية في القلة في العدد وانما الكثرة في العدد فلا تنتهي الى حد ثم يحصل انواع الاشياء بتزايد واحد واحد بخلقة لحقايق لان كل نوع من تلك الانواع يختص بحد واحد او بحصة منشأ فيها خصوصا ذلك النوع التي هي موجودة بعد الاثار المشتركة بين اثنتين من اثنتين فصاعدا فمن كل نوع من الاعداد حقيقة لحصة وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل على الحقايق التي تعرض لها بعض الاعداد ما بحسبه اي بحسب ذلك النوع من العدد بان يكون الانضمام مرتبا وملتئما وان يتم الى غير ذلك وقد عرف توجيه اعتبار نفس الوحدة والكثرة والوحدة قد تعرض لذات ما تتحقق وحدة واحدة وقد تعرض لما تتحقق فيه وحدة واحدة فوق عشرة واحدة ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ولكونها اعتبارية قد تعرض لما تشاركه فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة وتتميز عنها باضافته الى زيد فكذا وحدة عمرو كما اشار اليه بقوله فيختص بها الوحدة المطلقة المشتركة فيها ملتبسة اي انما اضيف اليه الوحدة كوحدة المثال المذكور وانما عرض هذا للكونه معروضا للاضافة الوحدة ويجيء ان معروض الاضافة يقتضي مضافا مشهورا هذا احسن ما قيل في توجيه المتن وكذا المقابل اي الكثرة ايضا يعرض لما تشاركه فيختص بالمشار اليه كالعشرة العارضة لاحاد الانسان المشاركة للعشرة العارضة لاحاد الفرس المتميزة عنها باضافتها الى معروضها وتقضاه اي الوحدة المعروضها باعتبار ما اعتبارا ما وحدة لزوما ثانيا باعتبار انها عرض حال فيه وملابسته له كونه اضافيين والمقابل لها اي هو الكثرة ساقط اي باعتبار ثالث وهو انها مقابلة لها وكذا المقابل اي المقابل للوحدة وهو الكثرة في ان لها ايضا تلك الاضافات الثلث ويعرض اي المقابل للوحدة ما يستحيل عروضه اي الوحدة من التقابل وهو كون

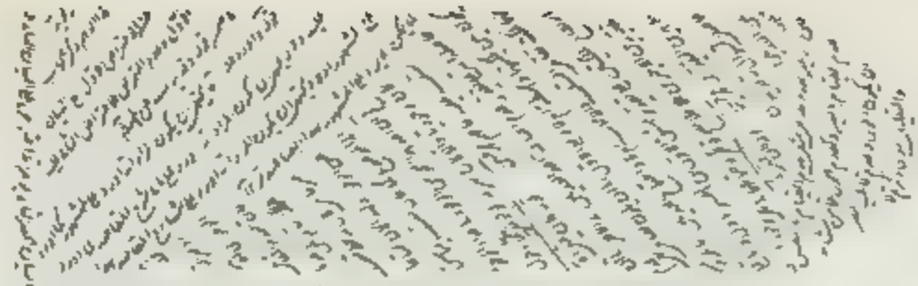
المخالفين

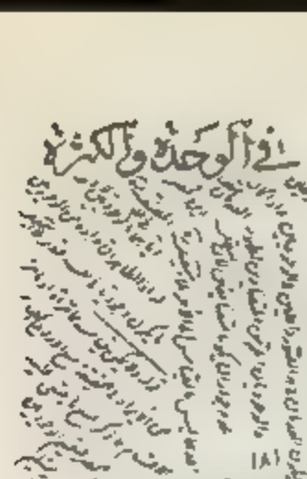
في الوحدة والكثرة



المتخالفين على المشهور او الاثنين مثلا على ما وقع في بعض عباراتهم بحيث يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد لا كل واحد في محل واحد عند بعضهم في زمان واحد من جهة واحدة فالمثلان على المشهور هما اللذان مع امتناع اجتماعهما يجب اجتماعهما في واحد خرج ما يمكن اجتماعهما كالسواد والحلاوة ودخل المثلان المجتمعان في الوجود في اثنين ويعتبر وحدة الجهة دخل مثل الابوة والبنوة المجتمعين في زيد مثلا من جهتين ويعتبر مثلا الزمان المجتمعان في واحد زمانين في قيد الاجتماع غير معين بعينه لصدق على المتقارنين في الرتبة او عدمها اصطلاحا ان كان المتبادر بحسب العرف هو المتقارنان في الزمان وبرد على المشهور تمثيل الاضافة المشهورة من الجانبين كالابوة والبنوة حيث يجب ان يكون المضافان متقابلين في تقسيم المتقابلين بلا قيد لقسم لا قسما وبكون القسم هو المتقابلان كالمتضايفين فيجب ان يكون اعم من القسم او يقال هنا اصطلاحين باعتبار احدهما التخالف وباعتبار آخر عام يدخل فيه المتضايفان ويعد اصح تقابل السلب والايجاب هو راجع الى القولين اي الوجود العقلي او المعقول اي الوجود الذهني لا الوجود في الخارج لان اسباب الايجاب قد تجتمع لا تتفرق في القضية المعقولة او في القضية الملفوظة في الخارج وهذا اشارة الى ما قال الشيخ في قوله بعد ما بين الشيء قوله فنقضه اي بعض التقابل يجتمع البعض من حيث هو حكم الايجاب والسلب الذين موضوعهما الموضوع والمحمولات يتقابلان فيه ولا يجتمع معا وهذا يحكم القول بالوجود حمل ولا وضع وبعضهم يكون من خارج اتفاقي وهذا صريح في اعتبار تقرر كل من الايجاب والسلب فلا وجه لخص بعضهم بالسلب فقط كما في شرح المقاصد هذا هو اول الاقسام الاربعة وقد بينا تقابل بسيطة واحدى وهو الاول اي تقابل الملكة والعدم هو تقابل السلب والايجاب مأخوذا باعتبار مخصوصة مادتي المسألة اضيف السلب بان يكون السلب لا سلبا للايجاب معللا بقابل من شأنه الايجاب كالبصر والبصر فيها معتبرة في الذات دون الاول وهذا القيد ان اعتبر في القابل يستحق وقد اضاف بالعدم والملكة الاشيوان كالكوسجية لفاقد التحبيب مرهن كذاء الثعلب ان اعتبر اعم من ذلك بان يعتبر فيه منوسوا كان بحسب صحة وقته كما مر او غيره وقته او بحسب نوعه او جنسه القريبا والبعيد كالكوسجية تصدق لغير الانسان والعمى في عدد الحركة الارادية للجبل القابل لها بحسب جنسه البعيد اعني الجسم المطلق الذي هو فوق الحجارة هو العدم والملكة الحقيقيان لتحقق من تقابل العدم والملكة اعم من المشهور وقد بينا انها تقابل الضدين وهما وجوديان بان اشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بحيث يتعاقبان على الموضوع الواحد بالزمان فان لم يشترط كالحمرة والصفرة فهو على ما هو المشهور والمضادان الجنسيان اخص من المشهور على عشرتها بالعدم والملكة وهذا معنى قولهم وبتعاقب هو وما قبله التحقيق والمشهور وقد يعود تقابل التضايف وهو كون الشيئين بحيث يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر كالابوة والبنوة وانما اخصه من هذه الانواع الاربعة لان المتقابلين اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فقط يسمى تضايفان وعلى ان لا يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجود فعدم وملكة والا فسلب واطلاق هذا اسم المشهور يقتضي ظاهرا بانه على كون المتقابلين اما وجوديين او احدهما وجوديا والآخر عدميا وقد علمت ان الاول لا يسمى تضايفا ويكون المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق المتأخرون على

المسئلة السابعة





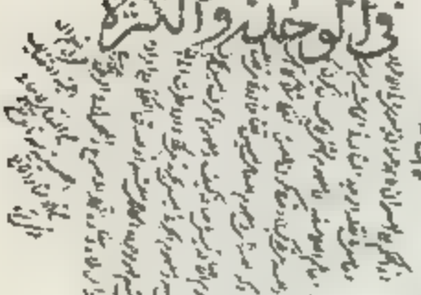
للازم ووجود الملزوم فتدبر وامّا الجواب عن مراده هو بوجودين فلا يكون احدهما عدمًا للآخر كما انّ مراده بكون احدهما وجوديًا والآخر عدميًا ان يكون ذلك الآخر عدمًا له كما مرّ فيكون العدم في هذا القسم داخلًا في الوجودين ففي غاية السقوط لا يمكن قياسه بما مرّ ولا يكون لتخصيص الحدّ المتضادين بكونهما وجودين معنى كما لا يخفى واعلم انّ الشيخ في ط طبيعيات الشفا جعل السقف على قسمين احدهما ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد على سبيل الصدق والحمل عليه مواطاة وهو تقابل السواد والبياض والليس واللبس وكذلك كالمعرّى والمعرّى بكون احدهما في قوة سلب الآخر سواء كان السلب بسيطًا كالمثال المذكور او مركبًا كقولك زيد ليس بلبيس بعد ليس بلبيس وجميع الامثلة المشابهة للطبيعي منه بدلًا على هذا القسم سواء كان مما يوجد في الموضوع او كان شيئًا منهما ليس هو الآخر وثانيهما ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد بان يوصف بهما على سبيل الاشتقاق او بهم وهو للمتقابلين بتمامهما من حيث الكون فيهما مثل الحركة والسكون وما يجري مجراهما والقسم الاول وهو تقابل الايجاب والسلب ينقسم الى اربعة اقسام لانه اما ان يعتبر في السلب وجود الموضوع او لا يعتبر وعلى التقديرين اما ان يعتبر في السلب كون الموضوع موجودًا بالقوة سواء وجد بالفعل او لا يعتبر وعلى التقديرين اما ان يعتبر في السلب كون الموضوع موجودًا بالقوة القريبة او البعيدة فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها لانه لما كان الموضوع اما ان يكون موجودًا بالفعل او لا يكون فالاول قسم والثاني اما ان يكون موجودًا بالقوة او لا يكون فالاول قسم والثاني اما ان يكون موجودًا بالقوة القريبة او البعيدة فالاول قسم والثاني قسم فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها

ثم الانواع الاربعة انما اعتبرها محققو المتاخرين كما سيصرح به المصنف وجعلوا اسمها على مصطلحهم طبيعويا بان وضعوا بازاء المصطلح عليه العلة فصرحوا بالاصطلاح في اسماء العدم والملكة واعتبروا الاضافة مختلفة بحسب طبيعويا وعلى حسب مصطلحهم فعلى اصطلاح المطوّل بعد المقابل بالملكة قسم واحد من الاقسام المذكورة للعدم والملكة وهو العدم عما من شانه ان يكون في موضوع من الجنس القريب لا الملكة بل بالعدم فقط وكذا سائر الاقسام المذكورة للعدم والملكة في التقسيم وعلى هذا الاصطلاح يكون الضدين وجودين بلا سواء كان احدهما وجوديًا والآخر عدميًا بالوجوه المذكورة للعدم وكان كلاهما وجوديين بخلاف سائر العدم فان الضدين منها يجب كونهما وجوديين والعدم منها يجوز ان يكون وجوديًا وعدميًا بل جميع الاقسام المذكورة للعدم مع ملكاتها داخلة في تقابل العدم والملكة وان كان ما يذكره قاطيغوريا من امثلة كل قسم للبسيط الكلي فانه لم يتكلف ذلك بل فرق بين العروض كما صرّح به الشيخ وصرّح ايضًا بان المشهور من الامثلة في تقابل العدم والملكة هو ما اعتبر بحسب اصطلاح قاطيغوريا من الفصل منها هو ما اعتبر بحسب اصطلاح سائر العلوم واما ما ذكره في شرح كلام المصنف موافقًا للمشهور من ان المشهور من الامثلة ما لم يعتبر فيه غاية الخلاف فخلاف التحقيق مما لم يجده في كلام الشيخ بل هو بناءً بخلافه كما عرفت ثم اعلم انه صرّح في مواضع من قاطيغوريا بان المتضادين لا يكون بينهما واسطة لكن الحق ان الامر في غاية السهولة لان واسطة قد يعتبر بها الموضوع عن احدهما فلا يكون بينهما واسطة كالصحة والمرض والمتغيرين عنهما فيكون بينهما واسطة كالسواد الصرف والبياض الصرف فان الطرفين عن غير اثبات واسطة خليطة وقد يعتبر بها الموضوع عن احدهما فيكون بينهما واسطة كالسواد والبياض الصرفين فان الطرفين عن اثبات واسطة خليطة والمتوسط بالحقيقة هو الذي يتاثر عن احد الطرفين ويؤثر في الآخر فيتاثر بالطرف القريب ويؤثر في الطرف البعيد كالبياض المشاهد في الماء فانه يتاثر عن الهواء القريب ويؤثر في الطرف البعيد كالارض فيكون بينهما واسطة على الاطراف كما حققه المحقق الدواني في حواشيه

الاخر الذى هو اقرب الى الطرف الاخر الذى هو السواد منه بالنسبة الى ذلك الوسط الاخر وذلك الوسط الاخر سواد بالنسبة الى ذلك الوسط الاول فالتقابل بين الوسطين ليس في الحقيقة الا بين السواد والبياض اللذين هما الطرفان والمتأخرون لما لم يتفطنوا لذلك حكموا بان التضاد الذى هو احد الاقسام الاربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهور على ما اعتبره الاقدمون وانما اوردوا التضاد بين هذه الاربعة خاصة هو ما بين الاسود والحلو والحار والبارد فانها تحت بحر بين الوسطين كالحمرة والصفرة تقابل غير التقابل الذى هو باعتبار اشتمالها على السواد والبياض باعتبار فضلهما وانهما في الحقيقة الوان متوسطة لم يجد التضاد بينهما باعتبار قربها احدهما الى البياض والاخر الى السواد ويحكم بينهما بالتقابل فكذلك هذا محمول وغير موضوعة لا تقع لها في الحضر الا وقع لها البعض فلهذا يتم ما يقصد عليك ان القسمة الى الاقسام الاربعة منحصرة فيها على كلا الاصطلاحين فان في اصطلاح فاطيغوريا بين ان كان العدم مضافا بقسم فحصر الاقسام المذكورة لعدم لكن لم يشترط في المتضادين كونهما وجوديين بل يجب اقسام العدم والملكة في التضاد كما عرفت وفي الاصطلاح الاخر ان جعل المتضادان هما الوجوديين لكن العدم ايضا قسم جميع الاقسام ولعل الاشارة الى هذا المعنى هو مقصود المصنف من قوله وبعضها كما ذكر هو وما قبله في التحقيق والمشهور فحينئذ يدل على ايراد المصنف من المشهور من التضاد ليس بما هو المشهور على ما ذكره في فاطيغوريا بين فليتدبر وليعلم ان المقابلين بتقابل الايجاب والسلب قد يوجدان بحسب المعنى الموجب السالب وذلك اذا اعتبرا موضوع التناقض موجبة وسالبة فيكون موضوعهما بحسب نفس موضوع القضية الموجبة السالبة كقولك زيد جائر وزيد ليس بجائر وان لم يقع عليه الموجب السالب اعني ليس بجائر انما هو بحسب فرض الوجود فقط بل هو بحسب نفس الامر ايضا وسلبا فيكون موضوعهما نفس موضوع القضية فانها هي التي فيها الايجاب يشتق لها منه الاسم فتسمى موجبة او السلب حتى سالبة صرح به الشيخ في فاطيغوريا بين وقد يعرض لهما التضاد ايضا كالسلب الكلي والايجاب الكلي كقولنا كل انسان كاتب بالفعل ولا شيء من الانسان بكاتب بالفعل فانهما لبيا بمتناقضين لكونهما مما يمكن بان معا فهما متضادان كما صرح به الشيخ في احوال التضايف موضوعهما ايضا نفس القضية ولعلم ايضا ان السلب قد يؤخذ بسيطا وهو سلب وجود الشيء عن نفسه كاللاانسان ومعنى لا وجود العنقاء في نفسه كما ان المركب منه هو سلب وجود شيء لغيره كما في قولنا ليس بكاتب فان معنى سلب وجود الكتابة لزيد فالمتقابلان بالسلب والايجاب البسيطين هما وجود الشيء في نفسه وفي وجوده في نفسه موضوعهما نفس الشيء هذا اذا اعتبرنا البياطرة السلب الذى هو من التقابل المقسم للاقسام الاربعة اعني ما هو باعتبار الوجود واما اذا اعتبرنا هاتة تقابل النفي والاثبات اعني ما هو بحسب المعنى فيكون معنى السلب البسيط كاللانرس هو رفع مفهوم النرس لا رفع وجوده هذا ثم ان الشيخ قال ثم فصل بعضهم لحل شكوك قيلت في التقابل بما ملخصه لتقابل ان يقولوا ان الحرارة وحدها لا تكون ضدا بل تكون حرارة فقط بل انما تصير ضدا بالقياس الى البرودة وهو اراد الحذف بالقياس الى البرودة ضدا كانت مضافة وهي من حيث هي ضد من المضاف فلا يكون كالقسيم لتحت التقابل ثم اجاب عنه بان الحرارة ينظر اليها والى البرودة معا فيكون الحرارة من حيث هي حرارة ضدا للبرودة ثم تؤخذ من حيث هي ضدها مرة اخرى فتكون مضافة الى البرودة فيكون الحرارة بنفس اعتبارها مع البرودة يصح عليها معنى حد الضد ولا يصح عليها معنى حد التضايف اذ ليس احدهما معقولا بالقياس الى الاخر فاذا الموضوع في حد

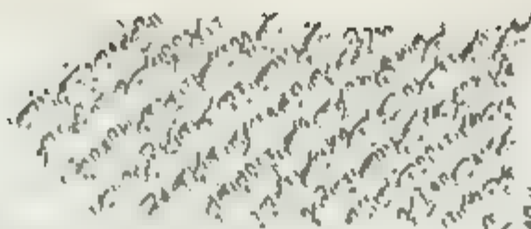
القسمة

في الوحدة والكثرة

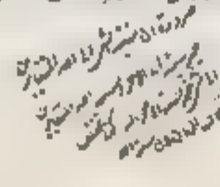


المتضايفين بشيء والموضوع لحمل الاضافة شيء هو اما نفس المحمول الاول واما الموضوع مأخوذا مع المحمول الاول
ثم قال وههنا اشكال آخر وهو ان التقابل من حيث هو تقابل من المضافات ثم المضاف تحت التقابل واخص منه
وهذا حق سواء كان داخلا كما يكون تحت الجنس او لا كما يكون تحت مضاف ليست اجناسا ولكنها لوازم
او مشككات ثم الجواب عن هذا الاشكال بان المتقابلات تقترض لها الاضافة وليست هويتها مضافة بدون
كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف وليس كل تقابل بمضاف وذلك لان التضاد من التقابل وقد علم ان الموضوع
ليس هو الموضوع للضدين كالابيض والاسود والعدم من المضاف ولو كان المضاف امرا معقولا على التقابل
قولا مطلقا لكان كل متقابلين فيهما متضايفان معقولا بشرط الحمل انهما كذلك من حيث هما كذا لكن كل متضايف
هو متقابل وكل متضاد وكل عدم وملكة ايضا كذلك وليس كل متقابل من المضاف فليس اذن المتضايفان اعم من
المتقابل وفرق بين قولنا ان كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف وبين قولنا كل تقابل مضاف فان الذي
هو خاص قد يعرض لكل ما له طبيعة العام باعتبار شرط يعبر العام باختصار وههنا النظر اليه من حيث هو
متقابل وهذا النظر يختص بجنس موضوعه الكل ما تحته هذا كلام الشيخ والى الاشكال الثاني وجوابه اشار المصنف
بقوله ويندرج تحته اي تحت المتضايفين الجنس اي التقابل ومنها جسا الانفاس الى الاقسام الاربعة التي
هي كالانواع له بدل على ان للمقول على الشيخ مكون معنى هذا التقابل كالجنس لاقسامه كالانواع على ما نقل عنه
باعتبار عارض وهو النظر اليه من حيث هو تقابل كما مر في كلام الشيخ واما ان التقابل ليس بجنس على الحقيقة فقد
عليه الشيخ بقوله واما التقابل فليس جنسا لما تحته بوجوه من الوجوه وذلك لان المتضايفين جهة انه معقول
بالقياس الى غيره ثم يلحق هذه الجهة ان يكون مقابلا ليس انها يقوم بها ذاته ليس هذا من المعاني التي يجب ان
يتقدم في الذهن او احتج يتقرر في الذهن ان الشيء بحيثه معقولا بالقياس الى غيره بل اذا صار الشيء متضايفا
لزم لذلك الذهن ان يكون على صفة التقابل فالاضافة بشرايطها غير موجودة بين التقابل وبين الاشياء التي هي كالانواع
للتقابل امتنع لا يخلو جزئيا في غير المتضايفين من التضاد وغيره وابقرانها خص بالمتضايفين على سبيل التمثيل
وبدل عليه ايضا قول المصنف ومعقولية اي معقولية التقابل عليها اي على الاقسام الاربعة المذكورة بالتشكيك
وبذلك ايضا يتبين من نفي التشكيك في الذاتيات وسوقه في ذلك الاعتبارات وغيرها والفاء بيان معقوليته
التقابل بالتشكيك فاشار اليه بقوله واشدها اي اشد الانواع الاربعة فيه اي في التقابل السلب فان
المنافاة في الاجتماع التي هي حقيقة التقابل بين الشيء ورفعه منافاة بالذات بخلاف المنافاة بين الشيء
وغيره فانها انما هي لكونه مستلزما لرفعه بالذات فان العقل يحكم بان الممانعة بين الحرارة والبرودة انما هي
لاستلزام كل منهما رفع الاخر ثم عد الملكة اشد من البواقين لكون الرفع داخلا فيه وقد عرفت انها تم
التضاد اشد من المتضايفين وذلك ظاهر وقد وقع كونه اشد الاربعة ولما فرغ من ذكر اقسام التقابل
واحكامها اراد ان يذكر احكام اقسام ما سوى التضايف فانه سيجيء في مباحث الاعراض فقال وبق للاول
اي لمتقابل السلب والايجاب ببسطا كان او مركبا التناقض وبحد المعنى قبل رفع كل شيء بغيضه سواء
كان رفعه عن نفسه او رفعه عن شيء والمشهور المتبادر من التناقض انما يكون في المركب لكن مراد المصنف هو
الاعم ولذلك قال ويتحقق اي التناقض في المتضايفا بشرائط ثمان وهي وحدة الموضوع ووحدة المحمول
ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة و

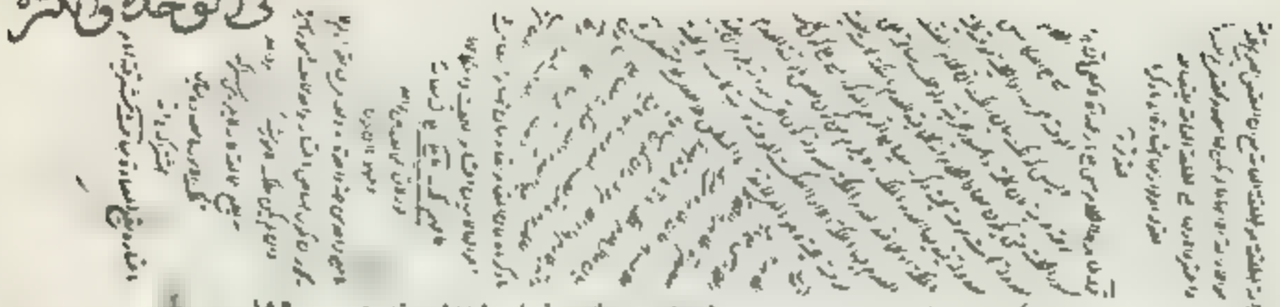
المسئلة السابعة



والفصل لجواز صدق النقيضين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما بق زيد قائم وهو ليس بقائم و
زيد كاتب وزيد ليس بشاعر وزيد قائم فقط او ليس بقائم ليلا وزيد بالسوق وليس به في الدار
والجسم ممزن للبصر بشرط كونه ابيض وليس ممزنا للبصر بشرط كونه اسود وزيد بالبصرة وليس بالبصرة والزنجي
اسود بعشرة وليس باسود كله والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل فانما خص بالقضايا الآتي تحقق التناقض
في المفردات لا يتوقف عليها وهذا اي الاشتراط بالثمان انما هو في القضايا الشخصية او التي موضوعها
شخص جزيء كقولك زيد كاتب وزيد ليس بكاتب اما المحصورة وهي التي موضوعها كل فتحصر افرادة
بدخول لفظ كل وما في معناه او يحصر في معناه عليه بشرط قاسع وهو الاختلاف بقيد ان في الحصرين
يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فان الكلية ضد الكلية كما عرف بجوز لكن بهما مع تحقق الشرائط الثمان
كقولك كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان صادقتان كقولنا بعض الحيوان
انسان وليس بعض الحيوان بانسان فلا يكون شيء منهما بعضين لان التناقض في القضايا هو اختلاف
القضيتين بحيث يقتضي لذاتها صدق احدهما كذب الاخرى وهذا الاشتراط بالشرائط الثمان انما كان واكانت
القضايا مطلقة وذكر الموجهات بشرط خاسر وهو الاختلاف في الجهة ايضا فانه لولا اختلاف الجهة لم يتحقق
التناقض لصدق الممكنين وكذب الضروريين في حالة الامكان مع تحقق الشرائط التسع كقولنا بعض
الانسان كاتب بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان وبعض كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان
بكاتب بالضرورة وانما قال اختلاف جهة لانه يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا لا لاختلاف الجهة المذكورة بل
لما يتحقق التناقض لاجل اختلاف الجهة من الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط العشر بيانا فيقين لما
بالمذكورة مع كون الممكنة والضرورية متناقضتين منها وكذا المطلقة والدائمة متناقضتان منها فعلم ان
بحرد اختلاف الجهة ليس بجهة كما تشعر به الشرط والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بجهتها فاذا اعتبر
فيها جهة من الجهات فلا بد من اعتبار رفعها ايضا في نقيضها ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من
جنس تلك الجهة ورفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وهو لعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وهو
لعكس ولان رفع الضرورة فالا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا بل امكانا ورفع الدوام كذلك لا يكون دواما
لا يكون ضرورة ولا امكانا بل اطلاقا وعلى هذا القياس علم ان اعتبار الجهة لا بد منه في اختلاف الجهة ثم اعلم ليس
المراد ان المطلقات النقيضة او المكوبة يناقض بعضها بعضا ويحقق التناقض بينها اذا كانت مختلفة
الشرائط الثمان دواما اذا كانت محكومة الشرائط التسع اذ لا تناقض بين المطلقات بل المراد ان هذه الشرائط
يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينها يتوقف على اعتبار الجهة
الاختلاف فيها امكانا قال التناقض في القضايا بشرائط يتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق
الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض الشخصيات يكون تسعة وفي المحصورات عشرة اعلم ان لكل قضية
الا قضية شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتها ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المخاطات كما
قال المحقق الشريف واعلم ان مرجع هذه الشرائط الى وحدة بين هما وحدة الموضوع والمحمول واعتبار ان كلا من
المحمول والموضوع يختلف باختلاف بعض الامور الباقية فلم يتحقق وحدة الموضوع او وحدة المحمول بل
الا وحدة واحدة وهي وحدة النسبة لاختلافها لاجل اختلاف الموضوع والمحمول لكن ذلك على ما قيل مغويت

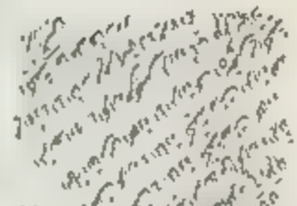


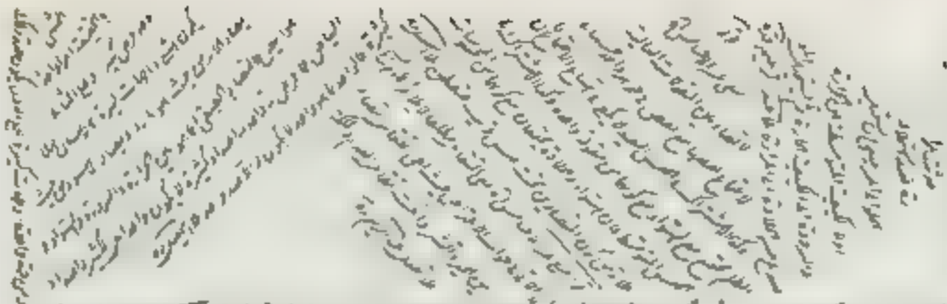
في الوحدة والكثرة



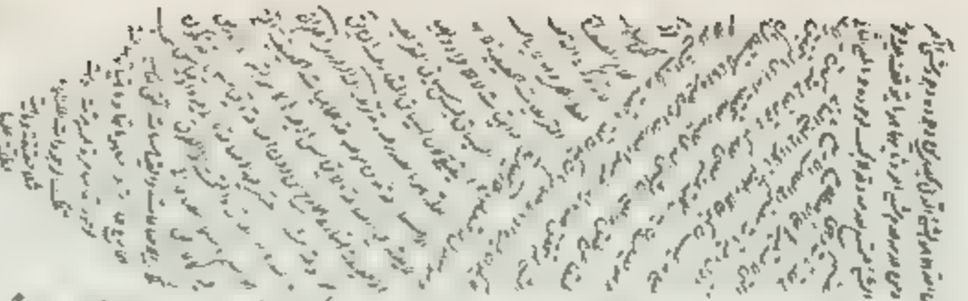
لغرضهم لان مقصودهم من تفصيل الشرائط ان لا تغفل عن الظواهر بتلك الاعتبارات فيغلط ويظن في قضيتين مثل قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر بانهما متناقضان للغفلة عن عدم الاتحاد بينهما في القوة والفعل والاهم ان تفصيل القضية وعدها بعينها بان ينفى بعض ما اثبت منها كيفما كان بلا حاجة الى تفصيل الشرائط واما التفصيل الذي يوجد في المنطقيين في تبيين بعض بعض فغرضهم من ذلك تحصيل ملكة قوية الفضايا باعتبار تقايسها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في كل قضية قضايا محتملة مضبوطة وتسهل استعمالها في العلوم الاكتسبية والمطالب العلمية واما دليل المحقق الدواني من اعتبار وحدة النسبة يتبين عن اعتبار الوحدات الثمان واعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة لان القضية الموجبة الخارجية لا بد فيها من القضية الذهنية وان اشتملت على الوحدات الثمان كقولك زيد اخو عمرو اي في الخارج وليس بذي اخوة اي في الذهن ولا تفاوت بينهما الا في نفس النسبة فان الحكم في احديهما بالاتحاد في الخارج وفي الاخرى بسلب الاتحاد في الذهن وكذا الحمل الذاتي مع اتحاد العرضي كقولك العرضي جزء اي بالحمل الذاتي الاولي والجزء ليس بجزء اي بالحمل العرضي فلو لوحظ الاتحاد على اعتبار وحدة النسبة لم الاشتباه بان تلك الوحدات مشروطة بتلك الوحدات فيغفل عنها لا يخفى على المتامل وايضا العدد بالملكة تحمل محمولا في القضايا سميت القضية معدلة لهذا الكلام مبني على ما زعمه بعضهم من ان المعدلة لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او بلفظ معدول بان تركب على السلب مع لفظ محصل على هذا يعتبر في القضية المعدلة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب نفسه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا لكن الحق ان المعدلة ما كان محمولها مفهوما عدميا اخذ سلبي في مفهومه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا للملكة التي تساويها العدمية بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق في موضعه كذا قال المحقق الشريف واما ما ذهب اليه المحقق الدواني من انه يمكن ان يكون مراد المعتبر من تقييد العدم بالملكة اضافته اليها هو سلبية سواء اعتبر معها استعداد او لا فان الملكة قد تطلق على ما يتم الايجاب كما سبق لا عدما تعرف بملكاتها فيفيد اعتبار التقييد ان لا يكون معنى سلبية النسبة فلا يكون كلاما مبنيا على الزعم المذكور وهي تقابل الوجودية اي الموجبة المحصلة فيصدق لا محالة ان يصدق في الكاذبة اللاكاذبة على موضوع واحد وهما في واحد في جهة واحدة فلا يصدقان معا لاكذبا لا امكان عدم الموضوع فلكذبهما لاستدعاء الايجاب وجود الموضوع وقد ينكر الموضوع اي النقيضان واحد الضدين بعينه كالنوع للبياض او لا بعينه كالجسم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو او بان يخلو عنهما لا الى المتوسط بينهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض او عند الاتصاف بالوسط اي بان يخلو عنهما ويتصف بالمتوسط بينهما سواء عبر عنه باسم وجودي كالفتوري المتوسط بين الحرارة والبرودة او بسلب الطرفين كما سبق لا عادل ولا جائر بل ناقص بحالة متوسطة بين العدل والجور بخلاف قولهم الفلك لا حي فيه ولا يقبل الاتصاف بهما الا متوسطة ولا يعقل للواحد مندوحة بان ذلك ما قاله الشيخ في الجهات انما ان جعلها على غاية الخلاف والتعدد بحيث لا يجتمع بين الواحد وبين ما حوى اشيئين من ذلك مع الخلاف بين الواحد بينهما اما ان يتوسط في موضع واحد ويكون المخالف للواحد من جهة واحدة مختلفة صورة الخلاف وتكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة وامكان يكون

في الوحدة والكثرة





في جهات فيكون ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا فعندهم ان ضد الواحد احد هو اي التضاد بل التقابل الذي هو معتم للاربعة مسوى عن الاجناس مشروط في الانواع باتحاد الجنس قال في الطبيعيات والاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت مما يحمل المواد فقس تغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا يجتمع في مادة واحدة واما المتغايرات التي تختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة التي دون الاعلى فيستحيل البتة ان تجتمع في موضوع واحد قال ابنه والاضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس وتتفق في الموضوع فمنها ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا ومنها ما يكون الموضوع ليس يقبل الا احدهما حتى اذا عرض لاحدهما فان من اجلها ما يحلو عنه البتة ومنها ما احتاج الى مزاج اخر يليس كذلك في استحالة الحار الى البارد ولما كان السند يكون في الجنس فلا يخلو اما ان يكون عدد كل واحد منهما في طبيعة الجنس بالزمر الاخر فقط فيكون لا واسطة بينهما واما ان يكون لكل واحد منهما واسطة بينه وبين الجنس شيء من الاجناس لغاية بعدها فيكون الاضداد بالحقيقة واقعة تحت جنس ان يكون جنسها واحدا بحيث يكون الاضداد متخالفا بالفصول مثل السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت المذوقات اسمي وبهذا فستبين هذين الحكمين انما هو اسقاط ما اعترض عليه من الجهة التي ذهب مع كونه جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذا الموافقة والمخالفة وكذا الفساد والرذيلة وان الشجاعة والتهور ضدان مع كونهما تحت جنسين هما الفضيلة والرذيلة واجتماع الشجاعة مضادة للجبن والجبن فيكون لشيء واحد ضدان وهذا يقض الحكم السابق اشار الشيخ الى الجواب عنه بقوله واما الحد والشيء فليسا بالحقيقة اجناسا لانه والجزء يدل على معنى مشتركين ومع ذلك فالتركيب في كل شيء بوجه ما على عدد الكمال الذي له والجزء يدل على وجوده بقيمتها مختلفة الكمال والوجود واما الواحة والالم واما الذي لذلك فانها تشترك في غير جنس الخير والشر فانها تشترك في الجسم او التعقل او غير ذلك فليست انواعا للخير والشر وليست بكون هذا الذي ذكر من طرق عدد الاشياء التي هي مضادة كلها اجناسا قريبة بل جعل منها طائفة انها موافقة للحالات او العمل وطبيعة مخالفة لانها كان فالتقطوا منها المكيف الموافق والمكيف المخالف فجعلوا احدهما جنسا للطبيعة والاخر للطبيعة الاخرى وليس الواجب على هذا لانه الموافق والمخالف لقد دلا اللوازم لانها ليست للاشياء في انفسها بل بالاضافة وامّا القوة بوجود الضدين في جنس متضادين مثل الشجاعة والتهور هو انهم قد يوجد في الشجاعة بعينها كيفية وباعتبار ما تكون فضيلة وكذلك التهور في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون رذيلة فالفضيلة والرذيلة ليستا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان الطيب غير الطيب ليستا جنسين للروائح والمذوقات بل الروائح هما بحسب اعتبارات تلحقها فالشجاعة هذا ذاتها لا تضاد التهور ولا الجبن وانما المتضادان هما التهور والجبن الداخلان في باب المدح من الكيف واما الشجاعة فبتباين اللاشجاعة كما تباين اللاشجاعة كالجبن للتهور والجبن فان ضادت الشجاعة التهور فانما تضاده لا لطبيعة ذاتها بل لما تضاده لعارض فيها وهو كونها محمودة وفضيلة وانما تضاد التهور ذلك لكونه مذموما ورذيلة وصار رجحان الجبن والشجاعة دفع لما يتوهم من ان تضاد بين النوعين يرجع الى فضيلتهما لان الجبن شر في بنيتها لا بقوة التضاد من جهة ما هو فضيلة لا يجب حولها تحت جنس واحد فلا يجب حول تحت جنس واحد تقرير الدفع ان حمل الجنس والفصل واحد فهما متحدان بالوجود الذي هو وجود النوع بعينه الواقع والمغايرة انما هو بحسب المفهوم والتضاد بالذات



انما هو من احكام الوجود وقد عرف البرهان لحقيقة مقتضاه المعقول بحيث تقتضي الانواع الثواني والثوالث

الفصل الثالث

في العلة والمعلول وفيه مسائل

الاولى في بيان ان العلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده

امر اما على الاستقلال او لا على الاستقلال والمعلول هو الذي يحتاج في وجوده الى غيره على الاستقلال او لا على الاستقلال وهذا ظاهر لا يحتاج الى بيان واول العلة لما ذكر يتناول الشرط والمعد وغيرهما ايضا فالاولى ان تعرف بالاحتياج فيقال العلة ما احتاج اليه غيره في وجوده بحيث الوجود دون الغير كالعلة الفاعلية او معه كالعلة القابلية انتهى كلامه وانت قد علمت بطلان هذا الاستدلال وبالاستدلال لا يحتاج الى ما يشعر به ايضا فقوله فالاولى الخ اقول يمكن ان يحمل التقدير على ما يتم صدق الوجود سواء كان قبليا او بعديا او معا على التمام وصدق التقوم فالعلة التامة يصدق عليها الوجود بمعنى كونه يجب عند وجودها ان يوجد والمادية والصورية يصدق من كل منهما التقوم ويمكن ان يقال هذا المعنى امر ذاتي لها يصدق عليها امرا ما بالاستقلال او الانضمام صادق على كل من العلة الفاعلية والغائية ايضا باعتبار ان يصدق منها مرتبا بتمام العلل الاخر بحيث يصدق على الفاعل القريب المستقل بالتأثير ان الصدور الاول يكون باعتبار المنضم اليه وعلى الغائية باعتبار المنضم اليه ولعل هذا وان كان خلاف ما ذكر لكن كثيرا ما تتسامح في مثل هذا المقام لظهوره عند العارفين وبمن ايقوان يقال ان هذا تعريف للفاعل والغائي بغير ما هو المعروف منه بالمقايسة الى سائر العلل الغير الفاعلية والغائية فيصدق على الشيء بانضمام الباء مرجح يكون التقسيم الى آخره بقوله وهو علة مادة او صورة فيتم التقسيم المطلق العلة المعروف بحصر افرادها مترددا او بعضها مقايسة وبوجه هذا الوجه ذكر في شرح المقاصد ان ما قيل قد يزاد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء او يجتمع هو اليه الشيء بحيث في وجوده وان كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو ايضا يصدق عليه الشيء اذا كان الاستقلال او بانضمام الغير اليه واما ما في الشرح القديم من ان هذا تعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة لكون العلية والمعلولية بمعنى ان الباقي والتأثير مصورتين بالبد بحيث يرد عليه ان التأثير والتأثر هما معنيا الفاعلية والمنفعلية لا العلية والمعلولية الشاملتين للعلل الاربع ومضايفاتها لكن اسلوب كلام المتن مما يوبد كون التعريف لفظيا ويدل عليه صريحا كلام المواقف من ان تصور المحتاج الذي هو غير ضروري فالمحتاج اليه يجب ان يكون علة والمحتاج معلولا وليس اليه اشير كلام شرح المقاصد المنقول ايفاؤه وهو التحقيق لكن ذلك لا يدفع المؤاخذة المذكورة عن كلام المتن فتدبره واما سائر الانقسام الى آخر ما ذكر في المقاصد من ان العلة التي يحتاج هو عليه اما ان تكون داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب التي معه اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة فاما ان يكون منها الشيء وهي العلة الفاعلية او لا منها وهي العلة الغائية وبخص الاولى بان اسم علة المهية لان الشيء يفتقر اليها في تحققه في وجوده ولذا لا يعقل الا بها او بما يتركب عنها كالجنس والفصل وبخص الاخريان باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليها في الوجود فقط ولذا يعقل بدونها فتمام هذا الكلام بيان امور الاول ما ذكره في بيان الحصر وجهه ضبط لانه لا دليل على انحصار الخارج فيما ذكر والاجمل الذي سوغ الاستغراء ان المراد بالصورة هي المادية الصورة والمادة وما يتسبب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليهما وكذا الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار

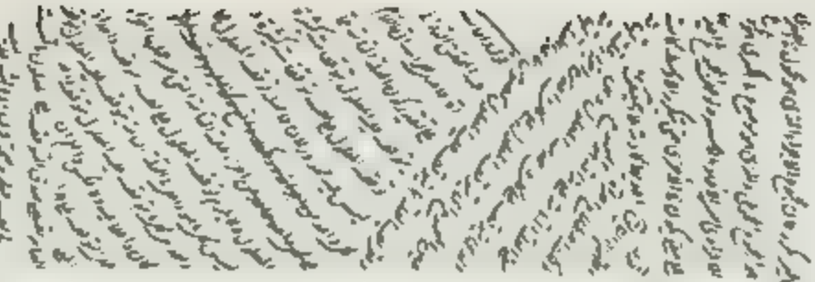
المسئلة الأولى من الفصل الثالث

١٨٨

يندرج الشروط والآلات في الاهتمام لكونها داخلة في ما يتوقف عليه الشيء وما ذهب إليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا في المادية والعلة الثالث ان ما ذكرناه من اعتبار الفعل والقوة في الوجود وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره في الوجود وعلى ما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريفها الصورة فلا يكون نافعا ويخرج عن تعريفها ما فلا يكون نافعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مراده ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة وبهذا لا يندفع الرابع ان الجزء الاخير من الصورة المركبة يكون وجوبيا للمعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية فيتناقض المتعريفان جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا يباين الفعل لان الفتاح اظهر الخامس ان حصر الجزء في المادة والصورة مبني على ان الجنس والفصل ليسا جزءين من النوع بل من حمل على ما سبق بحقيقته وجعله الاما مبنيا على ان لا تغاير بين الجنس المادة ولا بين الفصل والصورة الا بمجرد الاعتبار وهو انما يتم لو كان الجنس ما خوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه السادس ان من الشروط ما هو عند كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد المعلول الى العلة الفاعلية مشروطة بانعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل ان امتناع تاثير المعدوم في الوجود ضروري ولا يلزم استناد ما يتوقف اثبات الصانع وانواعه ان المؤثر في وجود المنع ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وسائرها يرجع الى الفاعل انما هي شرائط التاثير ولا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي خفي وذلك الامر العدمي لازم له كاشف عنه مثلا شرط احراق الحنطة ليبس ذات الرطوبة بل وجود اليبوسة الذي ينفي عنه زوال الرطوبة فان قيل بعض هذه الحوادث امور وجودية لا ينفيد وجوده الا انتفاء الى الفاعل المقارن لم قلتم الاحتياج الى الشيء لا يعقل الا احتياج الماهية وقد مر ان كان تحقق الحادث على وجوده زمانا محضا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه هو ليس من المبادئ الا بالعرض بمعنى انه يقارن المبدا ثم ذلك العلة اما ناقصة وهي جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر مما يحتاج اليه الا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة واما ناقصة وهي بعض تلك والتامة قد تكون هو الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايضا واما قد يكون هو مع الغير كالبسيط الموجد للمركب منها مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المنع اليها ضروري ان جميع اجزاء الشيء معه انما التقدم لكل منها فيما سبق من ان العلة يجب تقدمها على المنع ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة واما التامة هي الفاعل وحده او مع الشرط والغاية انتهى كلام شارح المقاصد انما اقتفينا كلامه لكونه اضبط واوفى مما قيل في هذا المقام واما حديث الجزء الاخير من الصورة على ما ذكره فليس كذلك لانا نحقق ان الصورة من حيث هي صورة ليست مركبة فان صورة المركب ليست مركبة من صور اجزائه المادية مثلا صورة

اليمين

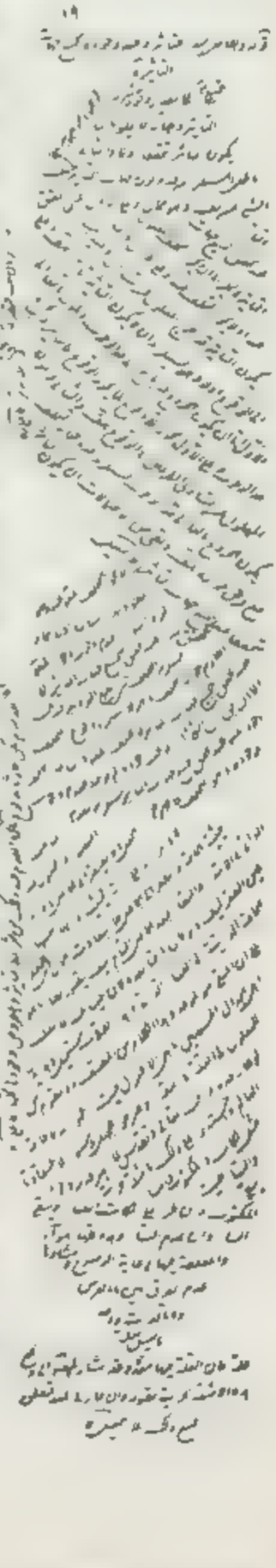
في تعريف العلة وتقسيمها



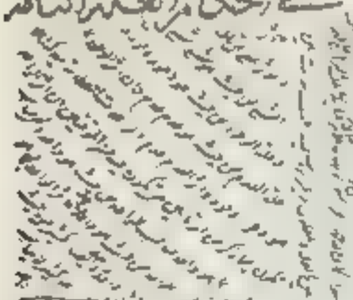
البيت ليست مركبة من صور الجدران والسقف كما يتوهم بل عند تمام التسقيف يزول صور الجدران من حيث هي صور الجدران ويحدث صورة البيت من حيث هي صورة البيت اما ما قيل في توجيهه عدّ المانع من انه كاشف عن امر وجودي فقال المحقق الشريف انه تكلف فان بديهة العقل لا تجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود، يجوز ان يتوقف عليه التاثير فيه كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا يجوز ان يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة ومن حيث عدمه فقط كالمانع ومن حيث وجوده وعدمه معا كالمعد فانه لا بد من عدمه الطاري على وجوده فنعني قولنا ان العلة التامة للموجود لا بد ان تكون موجودة هو ان ما له مدخل في وجوده من حيث الوجود لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل في وجوده من حيث العدم لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود والعدم لا بد ان يوجد ثم بعد هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها واما ان يجب بوجود كل واحد من اجزائها فمما لم يحكم العقل بضرورته ولا قام عليه برهان هذا واما حدثت مسئلة العلة وسيأتي ذكرها عند تعلق العلة التامة المركبة على معلولها فقد تقدم الاشكال المورد عليه في بحث اقسام السبق مع جوابه وهو الفرق بين مجموع الاجزاء والاجزاء بالاسر والكل الافرادي هذا كذلك في المواقف العلة التامة متقدمة واما العلة التامة مجموع امور كل واحد منها متقدم واما نفس الكل من حيث هو كل فغير متقدم لوجود مجموع الاجزاء هي له بعينه ولا يصح تقدمها على نفسها فضلا عنها مع انعدام ابرز الفرق بين السبق الذي اسلفنا الكلام في الفرق المذكور وان الفرق بين كل واحد من الاجزاء وبين مجموع الاجزاء غير حاصر لاحتمال الاجزاء بالاسر بالمعنى الذي سبق وهو مناط الجواب هذا والله اعلم. قد يقرر الاشكال المذكور بان انه اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزء من العلة التامة فالعلة لا يكون محتاجا اليه الكل بل الامر اعكس على اطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال انه اصطلاح آخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه والجواب عنه ايضا يظهر من الجواب عما سلف وهو ان لفظ العلة انما تطلق على الاجزاء بالاسر وحينئذ فليست عين المعلول بل هو عين المعلول هو مجموع الاجزاء بالمعنى الذي سبق فالجواب ما اجاب به المحقق الدواني بان كل مفهوم كما يصدق على الواحد يصدق على الكثير منها كالانسان يصدق على الواحد والكثير ومفهوم العلة ايضا كما يصدق على كل واحد من افراده يصدق على جميعها بمعنى ان تلك الآحاد علل او علة كثيرة واما لم تكن علة واحدة فيكون مجموع المادة والصورة اثنين من افراد علة الشيء لا امرا واحدا علة لها ولكن الجواب عنه سيد المدققين بانا ان اردنا بالاجزاء مجتمعة جزء العلة فهو غير مسلم لان جزء العلة علة وجميع الاجزاء التي هي عين البيت بعضه واما العلة كل واحد من اجزاء كل واحد منها جزء منها ولا يلزم كون المجموع علة لجواز ان يكون لبعض اجزائها العلية من حيث الانفراد لا من حيث الاجتماع والوجه ما ذكرنا ثم امر انما تفترق العلة التامة ما لا يبقى هناك امر خارج يحتاج اليه لا بما تكون مركبة البتة لان العلة التامة قد تكون هي الفاعلية وحدها كالنفس الصادر عن الموجب بلا استراط امر في تاثيره ولا تصور مانع واما الامكان فنعلم وجوده من جانب المنع فانا قد ما اخذنا شيئا ممكنا ثم طلبنا له علة ولا امكان الذي يوجد من جانب العلة ليس سوى قدرة الفاعل وقد مر ذا جانبا

المسئلة الثانية في احكام تتعلق بالعلة

المسئلة الثانية من الفصل الثالث

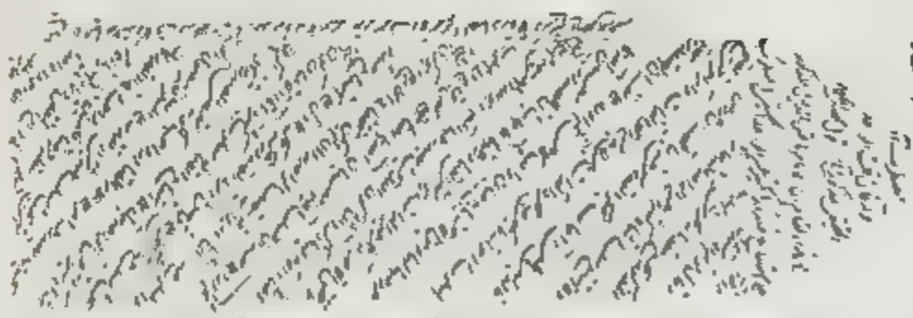


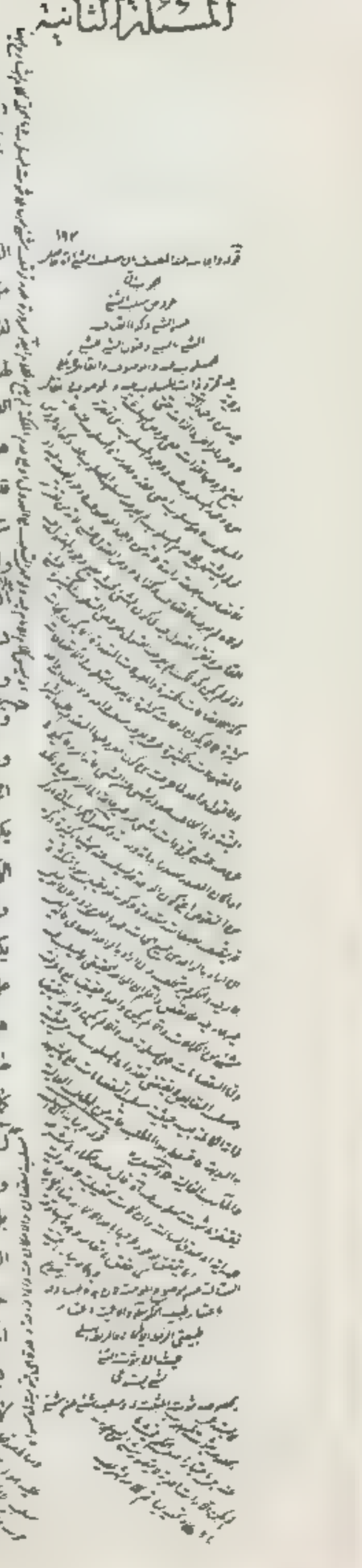
في احكام العلة التامة

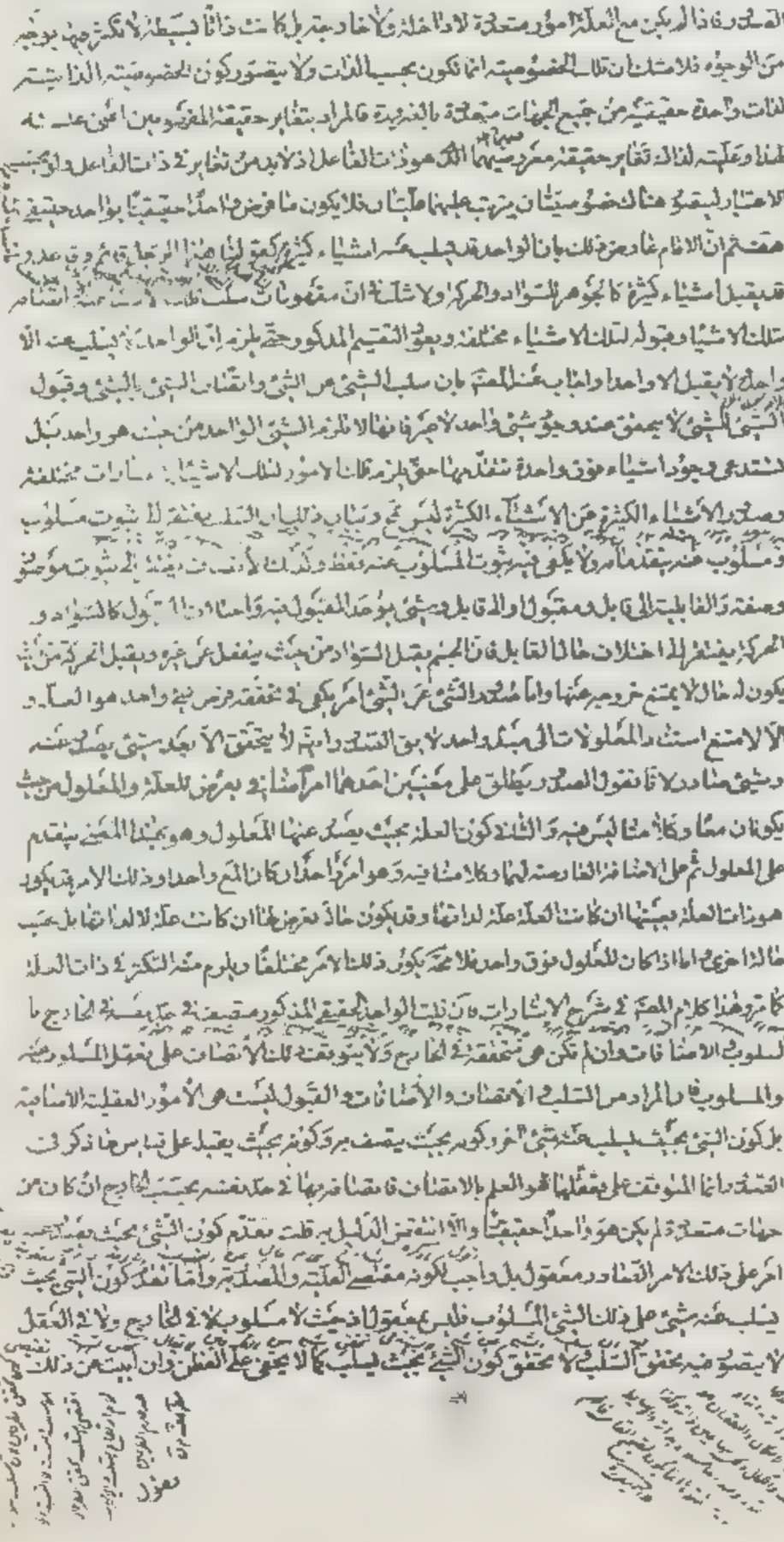


العلل المعدة وكلاما في العلل الموثرة فالاول بالنسبة الى الآخر ليس الا معد المادة لقبول الصورة واما بالنسبة
الى حركات وسكنات وافعال ينقضي الى ذلك وشعد بانعدام عقده ومباشرته وعلى هذا القياس
لا مثلا ان الشاة انما هو موثر في حركات ينقضي الى ضم اجزاء الماء بعضها الى بعض في وجوده انما هو موثر لما سلم
المعد لبس العضو والماء انما هو موثر في استعداد مادة الماء لقبول التموج فاما بطال استعدادها لقبول
صنعة اخرى بعد البرودة وعلة التموج هي المبادي التي بكيفية صرصورها ومنها ان الفاعل المستقل
واحد واحد من جميع الجهات بحيث لا تكون فيه كثرة اصلا في الوجود لمهية ولا يكون منفعلا
بفعله حقيقة وبذاته اصلا واعتبارة واحدة زايدة في العقل ولا يتوقف صدوره على شرط اصلا وقيل فلا
يكون بفعله على مرتبة واحدة الامع صدور هذه الامور الخمسة الاخيرة عنه والمتكلمون والذين اشاروا
يقولون ومع وجود جميع ما يجب به المعلول سواء كان لفاعل موجب او مختار اختياره وارادته بنفس ذاته والحكماء
يمنعون مثل هذا الحكم لفاعل بالرضا وما اذا كان ارادته واختياره زايدة على ذاته وهو الذي يتم
لهم على القصد فهو خارج عما نحن فيه ان صح ان يسمى بالعمل سواء تعلق ارادته وقصده او لا ملا
يكون واحدا من جميع الجهات واما بين ذلك فقال الشيخ في الاشارات **تنبيه** معقولان علة
شيء بحيث يجب عنها اخر معقول ان علة ما بحيث يجب عنها ذات واحد كان الواحد بحيث يجب عنه شيئان فمن
حيث يتحلل الفهم تحليلا فهما تحليلا الحقيقة فذاتان يكونا من معقولات ذات واحد واما بالقياس
من ذات واحد فقط بحيث يجب عنه شيئان حيث من معقولات تلك الفهمين تحليلا الفهم فعالا موجودا
واما بالتفريق فعلى ما يدرك عند تنبيه من يتنبه لبس احدهما بتوسط الاخر هو منفعل الحقيقة وفي المستفيض
بحيث يجب عنها ذات واحد حقيقي بوجه ما هو واحد لا شيئا واحدا ما بعد وهذا لعلم قريب من الوضوح
وبالتأمل وسلم الفصل بالتنبيه انما كثرت ملاقعة الناس اياه لاخفائهم عن مخفي الوحدة الحقيقية ويقرره
ان بقي معقولا كون الشيء بحيث يجب عنه غيره من غير ان يجب عنه بما هي عليه لاحدهما غير
عليه للاخر وبعد هذا من يدل على تغاير يجب عنه هذا المعنى لبس شيئا واحدا ما هو شيئان
او بقي موصوفون بصفتين متغايرتين فقد صار شيئا واحدا فاذا حلف فهذا الحد كاف في تقرير
هذا المطلب وزيادة الوضوح في ردالشيئان اما ان يكونا من معقولات ذلك الشيء الواحد او من
لوازم ذلك او من لوازم غير ذلك الاول بعينه لم يبق فيها الا ان من معقولاته اثنينية ان قيل ان اراد
بتغاير حقيقتها تغاير حقيقة المعقولين اعني علية هذا وعلية ذلك فنحن نمنع ان لا حقيقة
لهما بل هما الحقيقة للواحد الحق والقياس الى المعلول به ولا يقدح في ذلك كونه واحدا حقيقيا واراد
به تغاير حقيقة ما عرض من هذين المعقولين حتى يلزم ان لا يكون ذات الواحد احدا حقيقيا فلا يتم
تغاير المفهومي العارضين بدل على تغاير حقيقة معروضيهما لجواز ان يعرض الحقيقة واحدة لا تغاير
فيها بل وهل البراع الا فيه قلنا لعلة الموجدة للمعلول بحيث ان يكون لها خصوصية معه ليست مع
غيره وكيف لا وهذا بل اقتضاؤها لهذا الوجود من اقتضائها اياه والا فلا يصح صدوره عنه فهي كل صدر بحيث
يكون للفاعل خصوصية مع ذلك الصدر ليس تلك الخصوصية عينا مع غيره ليتعين بها كونه صادرا

المسئلة الثانية

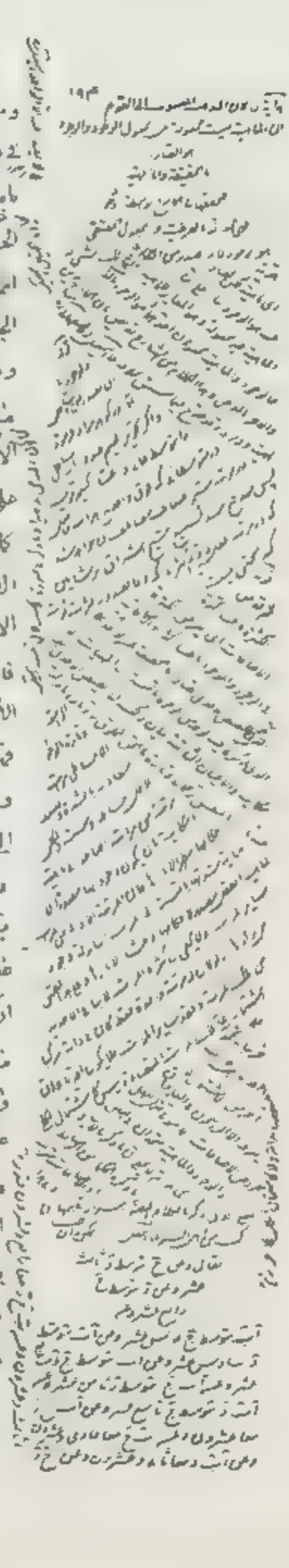






نقول الاشكال ان نفي كون الشيء يجب بالمطلوب ليس بواجب لا يقتضيه كون الشيء مطلوباً عنه وهذا القدر يكفينا لدفع النقض كما لا يخفى ثم انه نقل عن الشيخ انه لما طالب طبيبنا وسيد البرهان على هذا المطلب كتب اليه لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامرين كما وجب مثلاً كان يصدر الا ولما ليس الا ان ب ليس فيلزم اجتماع النقيضين وانت خبير بان مراده من احد النقيضين هو ليس مصدراً لا المغزو من الاول ومن النقيض الاخر هو عدم كونه مصدراً الا اللازم من فرض كونه مصدر الما ليس اعني ب اذ مصدر غير من حيث انه مصدر غير الف ليس هو مصدر آخر فيلزم ان لا يكون مصدراً الا وقد فرض كونه مصدراً لا وهذا اجتماع النقيضين وتوهم الامام ومن تعرض لمراده من النقيض الاخر هو كونه مصدراً لما ليس اعني ب حيث قال ان الامام في المباحث المشرقية والعجب ان بعض من عرفي الاله الغافل عن الغلط وتعلله ثم ادعاء الى هذا المطلب الاسترشاد عرض عن استعمالها حتى وقع في غلط فضحك منه الصبيان انتهى فانظر كيف ان تعكر التشنيع عليه والكاتي في شرح الملخص بعد ايراد المنع المذكور قال ولو سلم فلا نسلم ان صدر عنه او لم يصدر عنه الا واحد مطلقاً بل واحد قيدتا عليهما بالدوام كانت كاذبة واجاب عنه المحقق الدواني بان المطلقين تما صدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما بطل اجتماعهما في الصدق وههنا جعل الجهتيات بمنزلة الزمنية اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا واراد بالمطلقين عالم يقيد الحكم فيه بعموم الجهتيات وبالدوام ما قيد بعمومها وحينئذ نقول انما جاز صدق المطلقين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الجهتية اما اذا اتحد الجهتية فلا يمكن صدقهما معاً وذلك ظاهر ثم ان بهمنيار في الاستدلال على هذا المطلب بعد التحصيل صرح بما قدمناه وحينئذ نقول انما سبق فيه حيث قد تقرر انه ما لم يجب صدور الشيء عن موجبه لا يصدر عنه فان صدر عن آخر من حيث يجب صدوره عنه لم يكن واجباً صدوره عنه فاذا ان صدوره من حيث يجب صدوره عنه كان من حيث يجب صدوره عنه يصدر عنه ليس بواجب فلا يكون اذا صدوره عنه واجباً انتهى وكلام الاشارات المنقول ايضاً يشير الى ذلك وكلام الشفا ايضاً صريح فيه حيث قال ولا بد ان يكون ما يكون عن الاول انما هو على سبيل اللزوم اذ صح ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته وسنعنا من بيان هذا الفرض قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثرة لا بالعدد ولا بالانقسام لافادة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر والجهة والحكم الذي به ذاته الذي يلزم عنه هذا الشيء ليست الجهة والحكم الذي به ذاته التي يلزم عنه لا هذا الشيء بل غيره فان لزم منه شيئان متباينان بالعموم او شيئان متباينان يكون بينهما تشابه احد مثل علاقة وصورة لزوماً معاً فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين به ذاته وقد قلنا ان الجهتان ان كانتا لا ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال بحاله لزومهما ثابت حتى تكونا من ذاته فتكون ذاته مركبة منهما بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده وانتهى هذه المغالطة انما هي لمتعين الاقتضاء الذاتي في حيثية العلة الفاعلية التامة وبمنع الحرف عن تلك الحيثية واسامح بظهوره لنا المطلب ظهوراً بيناً فان وجوب كون مقتضى الشيء موجباً من حيث هو موجب مقتضيه مغاير لمقتضى الاخر و

المسئلة الثانية

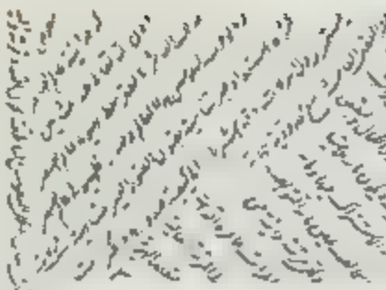


وموجب من حيث هو كذلك مما يلحق بالغة وروايات وهذا لا يستدل الشيخ عليه حيث استند الحكاء اليه
في هذا المقام لا في الكتاب ولا في الاشارات وما نقل عنه في جواب بهمنيار ايضا متفق على ذلك فهو انما ليس
ما يستدل لان بل مجرد تنبيه وعند هذا يظهر صحة ما يقال من ان امتناع صدور الكثير عن الواحد
الحقيقي متفق عليه حيث كان الفاعل موجبا وجوازه متفق عليه حيث كان الفاعل مختارا فالنزاع
انما هو في كون المبدء موجبا او مختارا لا في هذه القاعدة ودليل الاول هو ان مراده من المختار هو الفاعل بالاختيار
الجزافي كما هو راي الجمهور فيكون الفاعل بالاختيار الذاتي الموجب على ما هو راي الحكماء خلافا للموجب
وبالجملة فالقوم هؤلاء تمسكوا في امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي اذا كان موجبا وذلك هو بعد
ما ذكروا فالحق ما ذكره الشارح المحقق من ان الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي لا يتوقف
الا على تصور طرفيه فاذا وقع فيه نزاع فانما هو بسبب عدم تصور طرفيه
على الوجه الذي تعلق به الحكم ويدل على ما ذكره ما نقل عن المصنف في شرح الاشارات فانه قرر ما ذكره
كما مر ثم قال المحقق الشيخ ثم نقرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات ثانيا الى الكيفية صدور الكثرة عن المقدم
الاول الجواب لمدعي ان يمنع ان يكون المحل المذكور فيقول لم امتنع ان يصدر عن الواحد
الا الواحد لم لا يجوز ان لا يوجد شيئان الا واحد منهما علة للاخر اما بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر القسم
فان وجود موجودات لا يتعلق بعضها بعض معلول بغير واسطة فيما بينها مما لا يخفى على ذكره المصنف في شرح
الاشارات بعد تقديم مقدمة هي انا نفرض مبدا اول ولكن أ صدر عنه شيئ واحد لكن ب
فهو اول المراتب معلولا له ثم من المحال ان يصدر عن أ بتوسط ب شيئ ولكن ج وعن ب وحده شيئ
ولكن د بصير في تاسعة المراتب شيئين لا يتقدم احدهما على الاخر وان جاز ان يصدر عن ب بالنظر
الى آخر شيئ اخر صار في ثانية المراتب فلنذكر امثلة ثم من المحال ان يصدر عن أ بتوسط ج وحده شيئ وبتوسط
د وحده شيئان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط
ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط ج د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده
عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر فيكون هذه كلها في ثالثة المراتب لوجوز نا
ان يصدر عن الواحد بالنظر الى ما فوقه شيئ واعتبرنا الربط بالمتوسطات التي يكون فوق واحدا
فاما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاز ورنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة
واحدة الا ما لا نهاية له هو ان في المعلم الاول بعد عن كثرة باعتبار كثرة اضافات يتحقق بعد صدوره
عن المبدأ الاول قدرتان كم مجردة ووجودا وامكانا بالذات ووجوبا بالغير وعقلا لذاته وعقلا للمبدأ
فهذه امور متكثرة عرضت بها باعتبار اضافات متكثرة تحققت هناك فباعتبار انه صدر عن
المبدأ عرض ان يكون له وجود باعتبار ان له هوية مغايرة لهوية الاول عرض ان يكون له مهية
باعتبار ونسبة مجردة الى وجوده الزائد عليها في العقل عرض ان يكون ممكنا وباعتبار ونسبة
وجوده الى المبدأ الموجب له عرض ان يكون واجبا بالغير وباعتبار انه مجرد قائم بذاته عرض ان يكون
عاقلا لذاته ولمبدئه فهذه امور ستة اثنان منها يشتركان في انهما حالة في ذاته من حيث كونهما بالقوة

١٩٥

بالقوة وهما الهوية والامكان واثنان هما الوجود والتعقل فانهما حالان من حيث كونه عاقلا واثنان هما الوجود والتعقل للمبدء فانهما حالان من حيث كونه معقولا والاثنان الاخيران يعرضان هذه الاشياء بالشيء الموجود في العقل الاول وبعتبار الاولى والثانية من هذه الثلثة حالة ووجوده والثالث يمتاز عنهما بانها حالة بالقياس الى مبدئه يعبر عنه بالنسبة والسادس من الاول من هذه الجملة هو الوجود اذا كان لهوية مغايرة للمبدء الاول وهي المسماة بالمهية حتى يصح ان يقال ان الوجود تابع للمهية في الخارج يفعل ما ليكن منها اصلا الا من حيث العقل بكون الوجود تابعا لها او هو صفة لها وهما متحدان في الخارج متغايران في العقل كما مر تحقيقه فالمعلول الاول عبارة عنهما معا والا لكان الشيء الواحد لا ذو جزء فاذا قيست مهية المعلول الاول وحدها الى وجودها عقل الامكان فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها وان قيست لا وحدها بل بالنظر الى المبدء الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدء الاول واذا اعتبر كون الوجود الصادر عن المبدء الاول وحده قائما بذاته لزمان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك مع المبدء الاول لزمان يكون عاقلا للاول واسم العقل الاول يتناول هذه الامور الثلثة جميعا والترامي عندنا في اولى المراتب هو الوجود وثالثه منفعلة عن ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للمبدء الاول والتعقل للذات اللازم لها لتجردها والتعقل للمبدء الذي استفاده من الاول وبين هذه الامور الثلثة الامكان والوجوب المشاهران عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه مع ثانية المراتب مع الوجود والتعقلين في ثالثتها فتعليل هذه الامور كما شئت موجوده في الخارج لزم صدور الكثرة في المرتبة الواحدة عن الواحد الحقيقي وان كانت امورا اعتبارية فكيف تكون علة للعلل والذات المتكثرة الموجودة في الخارج ولو قطعنا بمثل هذه الكثرة الاعتبارية فان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فلنا هاهنا مقدمة لذاتها نقدم ذكرها وهي ان ثبوت الاضافات الكثيرة قلنا هذه امور متحققة في نفس الامر كما عرفت ولبثت عديدة واعتبارية محضة وعلى تسليم كونها كذلك فليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجودة بها والعدميات تقطع تلك الاتفاقات وهذا بخلاف السلوب والاضافات الملحوظة مع الاول فانه لا يمكن تحقق تلك السلوب الاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب المتحقق في نفس الامر مسلوبا متحققا في نفس الامر يتحققها وكذا اقتضاء الاضافة المتحققة في نفس الامر منسوبا متحققا في نفس الامر موضوع استناد ثبوت الغير اليه السلوب والاضافات لزم الدور لا محالة فان قلت مدعاك التسلسل لعلة لا يتوقف على تحققه وثبوته دون المعلم فلم يتوقف على عدم المانع وان لم يكن للعدم ثبوت قلت توقف المعلم على عدم المانع انما يكون حيث يتوقف المانع ويتعقل بما نعته وكون المانع كذلك مما لا يعقل بما نعته بخوض ثبوت وتحقق في نفس الامر واذا انتفى في نفس الامر كان استناده وعدمه ثابتا مكانه في نفس الامر وكان اتصاف العلة به معقولا واما حيث لا يتوقف المانع ولا يعقل بما نعته فلم يكن له تحقق وثبوت اصلا فكذا استناده وسلبه فاذا لم يكن للسلب تحقق اصلا لا يعقل اتصاف العلة به اصلا فلا يمكن ان يعلل

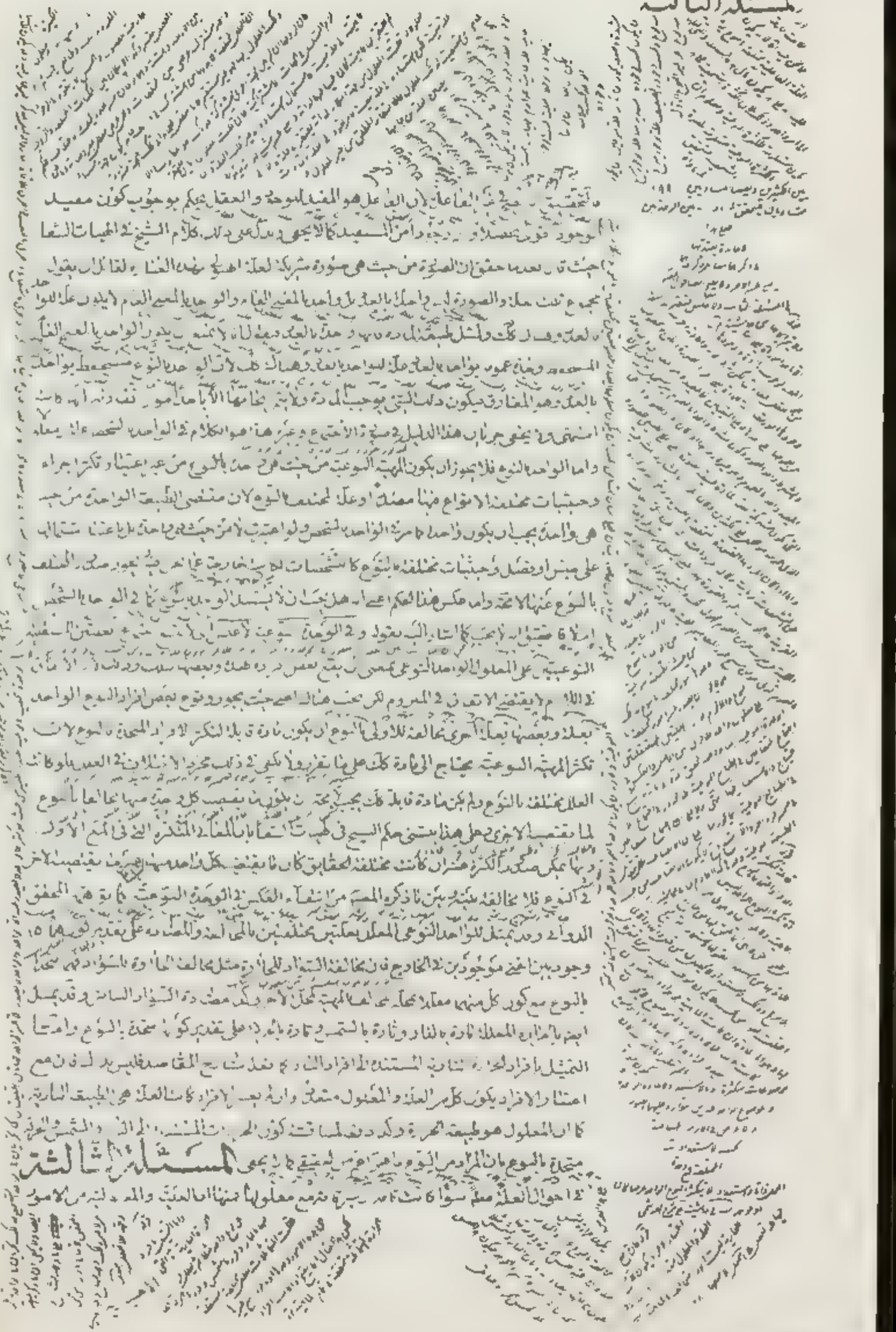
المسئلة الثانية



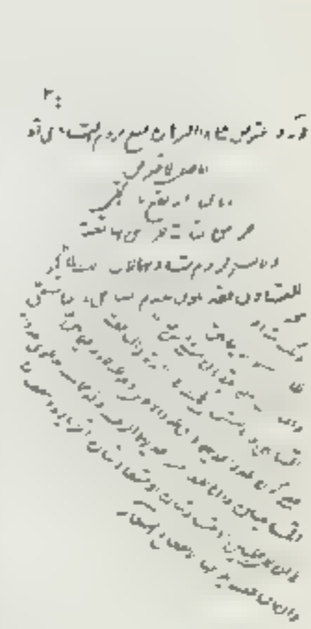
بديهيات العلة طيلعطس من ان العقل الاول تام من حاله عند مبدئه اعني بتحقق المبدء وجوب وجوده بصير مبدئ لعقل اخر وتام من حاله عند تمام اعني حالة التي يجب بصيرهند الاثنين الاول وذلك لوجوب كون الامر الصوري مبدئ للكاب الصوري وكون الامر الشبيه بالمادة مبدئ الكاب المناسب لمادة في الثاني الذي عند مبدئه اعني كالة الذي يعقل منه متراشبه بالصورة فهو علة للعقل الثالث هو صورة بلا مادة وحالة الذي عند نفسه التي هي اشبه بالمادة علة للفلك وهذا التفصيل بعبارة اتم في قياس الحال ليس الثاني عند مبدئه الجرم الفلكي اعني صورته وتمامه فيه التي هي من حيث كونه بالفعل بصير هنالك صورة العقل وبالقوة من حيث كونه بالقوة بصير هنالك المادة وهكذا حتى يتم الاجرام السماوية وترد السؤال التي ماذا نها وبه تنتهي الى عقل هو مثل طبيعي لعناصر ليراد اكان الاختلاف لا يكون الاعن الاحوالات بحسب الامكان الذي في كل عما يوجب وجود مختلف حتى يمكن ان يصدر عن كل عقل عقل وفلك الا النهاية فان الموجبة الكلية لا تنفك كلب والشبيه دليلان العقول ليست منفعلة الانواع ليلزم ايقاف مقتضيا تغيرها بتغير الاشياء وتمامه وقال الامام الشيخ خبط في هذا الكلام لا شركت لان كلامه ليس تاما بل تما يصدر عقل وعلة عن العقل الاول المباين من الامكان الوجوب وقدره بانه لعقل منفعل عقله وليس كان من الواجب عليه ان يفصل الوجوه المحجة غير لا يقف هذا الموضع فقال الامام الشيخ لم يجعل الوجوب عن مصدر العقد اخر في موضع من كتبه التي وقعت الى كالشفاء والنجاة والمبدء والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من مسائل يحمل عقل الاول الموجب لوجوده منه العقل اخر وليعد ذهنك كاما اخرونه الى هذا الفاضل الى ما يجالف دلك اما حمل الامكان وعقل لمعنى مبدئ للعلة تعلى ما ذكره ولا منافضة بينهما كما مر واما التحجج الذي ذكرها فلن لا يدل على هذا الموضع على خصوص بل لعله يمكن تذكيره للشيخ بحجته في موضع خوست النفس العقلية فيه فضلا وسنرها استوفى تلك الموالرات البعيدة على الحكماء بانهم يسوي المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجبان ينتسبا الى المبدء الاول ويجعل المراتب وطا معدة الافاضة تفاوتا فالمتقدمة هذه وواخذة تشبه المؤاخذات للغطية فان الكل متفقون على سند الكل من جل جلاله وان الوجوب مع له على الاطلاق فان تناهلوا في تعاليهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسند الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشر وطلم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه اقوله ولعل هذا اعني وجوبا استناد الكل البه تعالى هو السبب الباعث لهم على ان يعتبروا الجهات في المعلول الاول فالاان الذي يستفاد من المقدمة المهملة المذكورة على توقف حصول الكثرة في المعلولات على اعتبار الجهات فانما اذا صدر العقل الاول جايز على مقتضى المقدمة المهملة ان يصدر العقل الثاني والعقل الاول معا لانه مرتبة واحدة احدهما عن المبدء الاول بواسطة العقل الاول والاخر عن الفاعل الاول على سبيل الاستقلال من دون استناد الى المبدء الاول فلن دلك منافيا لما اسسوه وحققوه في علومهم الاجتهادية من استناد الكل اليه تعم وهو مقتضى التحقيق ومناط التوحيد عند هذا يظهر مناقشة ما توهمه القوشجي حيث نقل تلك المقدمة بعنوان كونها وجها الخرم قال على هذا

الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة للاعتبار وهذا وتقسم ما قال نفعة ٤ شرح الاشارات في هذا الموضع وانما المنبغي النقول عنه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا الجهلهم بها على تحمل المتقدمين من الحكما والتتبع عليهم وسنها امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد مخصي واليه اشار بقوله وهذا معلوم اي قولنا لا يصدر عن الواحد الا الواحد سيفكر على بقاء اي فلا بد في الواحد الا عن الواحد اي على سبيل الاستقلال بدليل كون المسئلة تدا امام العلة المستقلة كما عرفت حقيقة بوجهين الاول انه لو كانت كل واحدة من العلتين بخصوصها علة مستقلة لمعلول واحد بخصوصه كما هو المفروض لزم اجتماع الف كل واحدة منهما كونها علة واستغنائه عن كل واحدة منهما لكون الاخرى مستقلة في علية وهو جمع واما الوجه بعد فرض كون كل واحدة منهما بحيث تحتاج المعلول الى بخصوصها الى اليهما كما سبق تكون العلة هو القدر المشترك بينهما فيكون خارجا عن ذينك ذاتا فرجع لو توقف كل واحدة منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول والعلة المستقلة هو مجموع ما يتوقف عليه المعلول فمن لو توقف على واحد منهما بعينه كانت هي العلة دون الاخرى ولا بعضها على احدهما لا على التعيين كان خارجا عن الحد كما عرف ولو لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة له هذا واذا تبين كون العلتين مختلفتين ذاتا او بوجه ما فنقول ان كل واحدة منهما علة له ابتداء وقد ثبت فالمشهور هو الحق الذي يجب المصير اليه دون الابتداء دون التعاقب حيث قال لا استحالة ان يكون لواحد مخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل بمنع الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد المعلول مع التخصيص واما ان يوجد احداهما فتلك العلتين فتوجد المعلول مع ثم يعدم هذه العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول مع التخصيص ان يعدم بعدام الاول ثم وجدها يجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم كان اصل الوجود حاصلا لها يجاد الاول ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون مفيدة للعلم اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ح ان لا تكون علة مستقلة والمفروض خلافه انتهى والتحقيق امتناع كليهما جميعا وذلك لانه قد تقرر ان لا بد للعلة من خصوصية يترجح بها وجود متعين من حيث هو معين دون الاخر ولا يجوز ان يكون تلك الخصوصية مشتركة بين هذا المعين وبين غيره والا لما صلح لان تكون مرجحة لهذا المعين بل للقدر المشترك بينه وبين غيره فيحتاج هذا المعين الى مرجح اخر زايد على تلك الخصوصية التي فرضت للعلة فيما لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للعلة الواحدة بالقياس الى المعلولين بل لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للعلم الواحد بالقياس الى علتين بل لو فرض لكان لا محالة بالقياس الى القدر المشترك بين العلتين فظهر انه كلما فرض تعدد العلة كانت خصوصية الواجب تقتضيها العلة للقدر المشترك بينها لتعدد لا محل واحد من المتعدد فيكون العلة بالحقيقة هي القدر المشترك لا كل واحدة بخصوصها ان اريد بيتوقف عليه القدر المشترك بين المعلولين المعينين لا

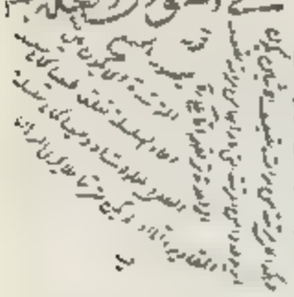
المسئلة الثالثة

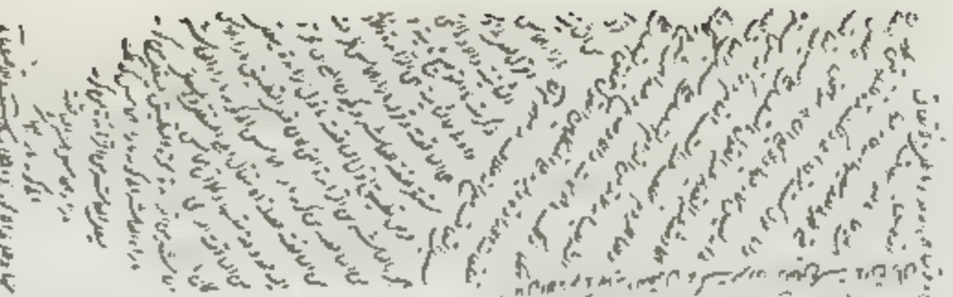


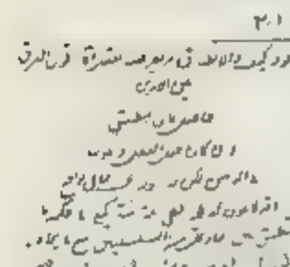
المسئلة الثالثة

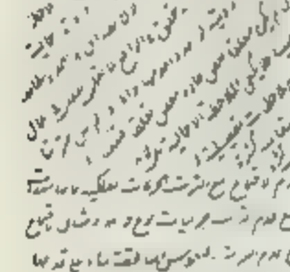


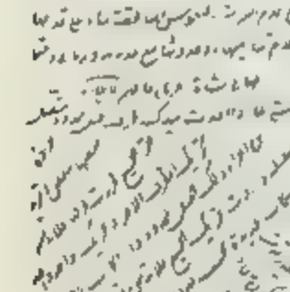
على مقدمتين ظاهرة جدًا وهما ان الشيء ما لم يمتنع جميع اجزاء علته لم يجب وجوده وغيرها مما يطبق على ما ذكر وهما ان كون سلسلة العلل والمعلولات متناهية غير ممكنة لوجوه احدها ان سلسلة العلل والمعلولات هي مجموع ذاتها فكون هي طرفا لها فيلزم تناهيها مع فرض عدم تناهيها هذا خلف بيان الملازمة ان كل واحد من احاد تلك السلسلة يكون ممكنا لا محالة وكل ممكن لا يصير موجودا الا بان يجب وجوده بعلته واجبة كما مر والواجب اما واجب بذاته او بغيره لكن الواجب بالغير لا يمكن ان يحصل له وجوب وجود غيره ما لم يستند الى واجب الوجود لذاته لان وجوب الوجود انما يحصل للشيء اذا امتنع عليه جميع اجزاء العلة اذ ذلك هو معنى الوجوب الواجب بالغير المستند الى الواجب لذاته لا يمكن ان يصير شيئا لا امتناع جميع اجزاء علته معلولا لان من اجزاء علته معلوله انعدام بعض علته وعلة علته وهكذا وهذا غير ممتنع لغير ما كون كل واحد من علله الغير المتناهية ممكنا ومعلولا بنحو ما انعدام جميعها معا واذا لم يجب انعدام بعضها مع فرض وجود بعض هو علة البعض الاول فلم يمتنع على الواجب بالغير هذا النحو من العدم ايضا لا يمكن ان يجب بحصول وجوده فهو ممتنع الحصول لعدم ما يمكن قوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اذ يمتنع الحصول على تقدير التسليم وهذا لا ينتهي الى واجب الوجود لذاته لجواز ان يعدم بعد وجوده علة ما يجب بشيء من احاد السلسلة فالموجود السلسلة لكن المفروض وجودها بتمامها هذا خلف واما ان السلسلة واجبة لذاتها فلان احاد السلسلة بانفرادها ممكنة وهي لا توقفها واجبة لذاتها غير مستندة الى علة اخرى لتكون واسطة في طرف السلسلة فيلزم ما ذكرنا اليه فنقول انا لو فرضنا عدم تناهي سلسلة العلل والمعلولات يلزم ما ذكرنا وهو خلف ثم الشيخ برهان التطبيق وهو ما اشار اليه بقوله والتطبيق بين جملة قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم يفصل منها وتقريره فيهما انه لو تسلسلت العلل المعاولات لامكن تحصيل جملتين منها احديهما من المعلول الاخير الى ما لا يتناهى والاخرى من معلول معين بحيث يحصر ما لا يتناهى فيها ثم تطبق الجملة الثانية المفصولة منها على جملة من الاحاد متناهية لا محالة جزء من الجملة الاولى الغير المفصولة منها فنأخذ احادها ونعد منها بعدة تلك الاحاد ولما ابقى ان نطبق الجملة الثانية على الجملة الزائدة بان يجعل الاول منها بازاء الاول من تلك والثاني بازاء الثاني وهكذا فان وقع بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الثانية فقد لزم تناهي الزائدة الناقص بالكل والجزء وهو محال وان لم يقع فلا يخلو ذلك الامان يوجد جزء من الجملة الثانية لا يكون بازائه جزء من الجملة الناقصة فلزم منها هي الناقصة والزائدة لا تزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيها ايضا اذ الزائد على متناه لا يكون غير متناه وقد فرض عدم تناهيها هذا خلف واعترض على هذا البرهان بمنع لزوم الخلف وهي على تقدير ان يقع بازاء كل جزء من الناقصة جزء من الزائدة كما يكون للناقصة مقدار يكون لغير المتناهي ايضا مقدار واجيب بدعوى الضرورة ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين اذا تساويتا وامتا متفاوتتان بالزيادة والنقصان وتلك الزيادة امتناع ان تكون الناقصة عند التطبيق كذلك ولو لم يقطع عليها بل كانتا ابدا متطابقتين لكانتا متساويتين والمساواة عارضة للمساواة بل نفسها كما لا يخفى ثم ان المتكلمين ادعوا اجراء ان هذا البرهان في ابطال

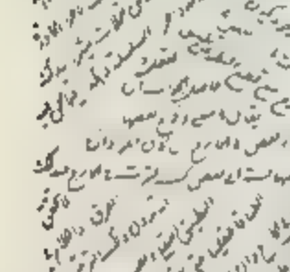


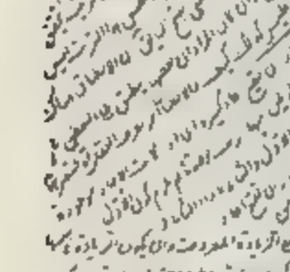


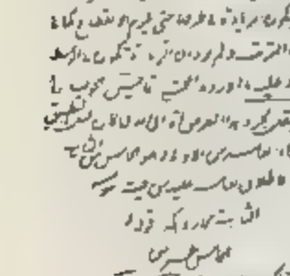


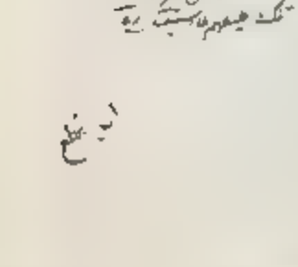


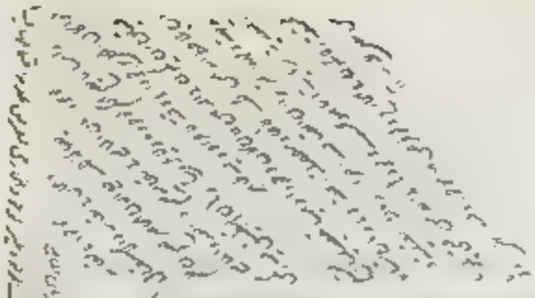


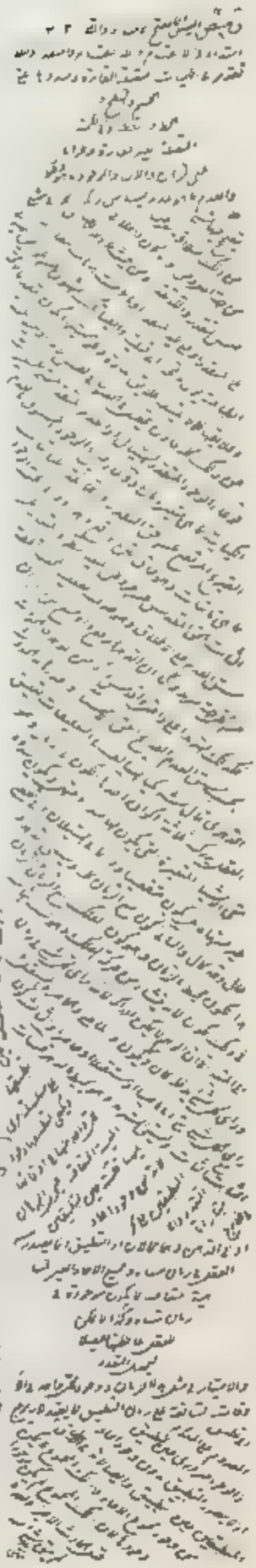




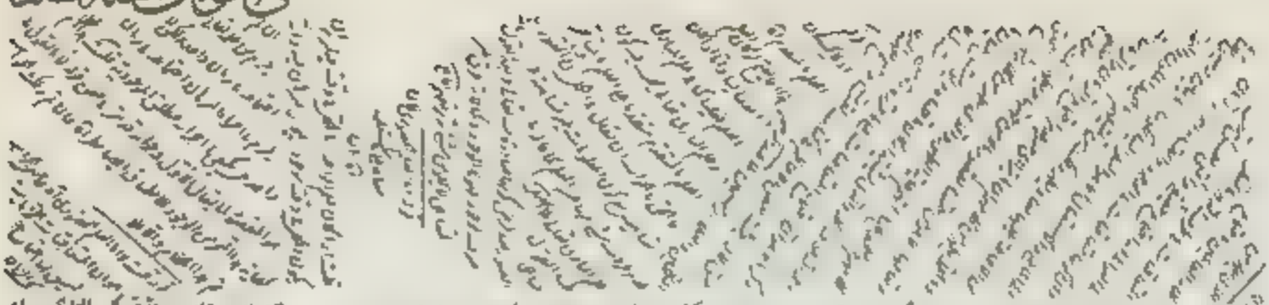




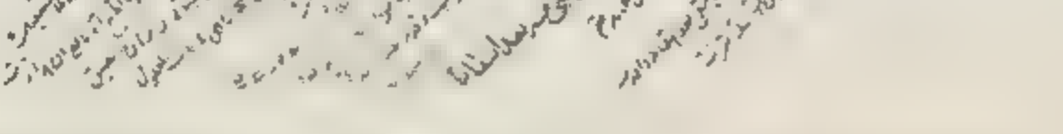




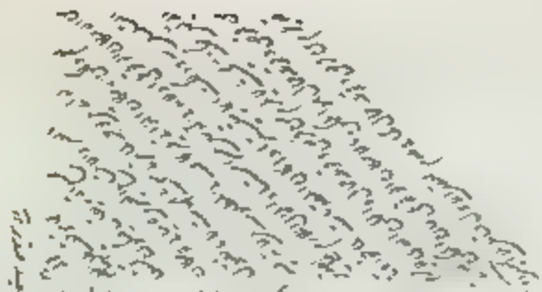
في احوال العلة مطلقا



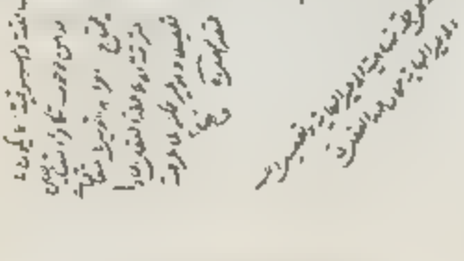
وجود الكل هذا النحو من الوجود بل وجود شيء من اجزائه فظر لجواز ان يكون وجود اجزائه
اجزاء وذلك الكل لا لذاته بل لكفاية هذا النحو من الوجود للانطباق ايضا نظرا
اذ المعلوم كفاية وجود المجموع في وقت واحد ولا تدل يد على احراء الذهن فيه من التقطع فلا
للازم عليه اثبات كفاية مثل هذا الوجود وليس ومن هذا ظهر ضعف ما ادعاه المتكلمون من
كفاية كون المرتب مما ضبطه الوجود كما مر قبلا لاشارة البرهان قبل البين وجوده في المبادي
العالية بكفي في ذلك فيتحقق وجوده فيها غير محدود بل هو بصوب دائم لا وبصور متكثرة امر متحقق
وان كان اصل وجوده اعني علم المبادي بها محدودا بل هو بالنظر الى التعقل عن ان لو كان بها
لتعذر لزوم المرتب منها وان كان المعلوم بها مرتبا اذ لا يجب كون العلم بالمتقدم متقدما على
العلم بما تاخر الا في علم المبادي تعالى الاشياء عند الشيخ على القول بالحصول ثم على ترتيب
وسيجيء بيانه يلزم صدور الكثرة في مرتبة واحدة عن الواحد الحقيقي لكن الصور عندنا متناهية
مع كون معلولة له تعالى غير متناهية وعدم محذور بشيء من الاشياء من علمه تعالى وله طريقة في بيانه
ذلك في التعليقات هاهنا فان قلت ليست المتغايرات الوجودية مجتمعة في الدهر على ما
ذهب اليه بعض اعاظم ائمتنا في كتاب الغيبات والبين علم الواجب تعالى بالاشياء على نحو يضمن
الاستيفاء في التفاصيل المتعاقبات والمستقبلات دفعة واحدة على ما هو مختاره مؤيدا الاجتماع
جميعا عنده تعالى بنفي التطبيق من هذا الوجه لا يجدي قلت لا اما العلم الحضوري فان معناه على ما ستعلم
ان شاء الله تعالى هو انه بكل كلا دفعة بحضور بعينه تعالى شيء لكونه قد مضى او لم يات بعد لا
بنسبته تعالى الى الماضي والآتي بنسبة واحدة غير مختلفة كنسبتنا اليهما بل هو محيط بكل بلحاظ واحد
بفضيلته وذلك من خواص بحرته تعالى وتقدسه عن الامكنة وعن كونه متقيدا الوجود ومختصا بزمان
دون زمان كيف عن الامكنة وهذا لا يستلزم اجتماعا معلوما بل ان من الآنات او من الاوقات
جليا التطبيق واما الدهر فهو اوسع من الزمان لا محالة فلا يلزم من الاجتماع فيه الاجتماع في زمان من
الازمنة وليس الاجتماع في الدهر اجتماعا حقيقيا ومعيته الا مطلق الوجود فان الشيء الزماني
لا يمكن ان يعلم عن كونه زمانيا وليس وجوده في الدهر خلاء عن زمانه المختص الوجود مرتبا ليس
معنى وجوده في الدهر سوى ملاحظته بما هو متلبس بالوجود مع قطع النظر عن تقيده بالوقت المخصوص
وليس هذا اعتبارا والتقيد بالوقت اعتبارا والعدد التقيد على ما هو مستان وجود الطبايع بالقياس الى
وجوداتها هذا واعلم انه قد يتوهم كون المجتمع الغير المترتب في نفسه مما يجري فيه التطبيق اعتبارا
عروض العدد المرتب في مرتبته فان الواحد متقدم بالطبع على الاثنين فالاثنين على الثلاثة
وهي على الاربعة وهكذا وهذا ليس بشيء فان ترتب العدد لا يوجب ترتب المعدود الا من جهة
العدد فليس لشيء من الاحاد مما يوجب عروض خصوص مرتبة معينة من العدد الا ترى ان
آحاد الثلاثة مثلا لا يتعين اثنان معينان من جملتها لعروض الاثنينية لهما بخصوصهما وعروض
الوحدة للباقي بخصوصه فلينفطن ولكنا قد قلنا انه لو تحقق امور غير متناهية توقف مجموعها
على ما بقي منه بعدا شغاله واحد منه وهكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يجري فيها التطبيق



المسألة الثالثة

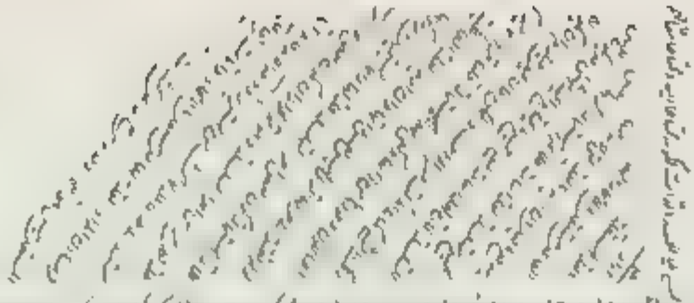


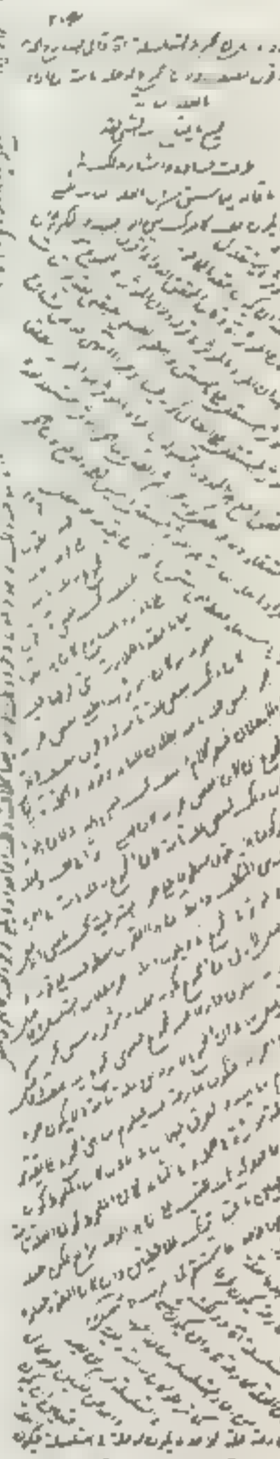
وذلك لانه لا يتحقق مجموع من المجموعات واحد بعينه للانسداد والبواقي للانتفاء بل انما دلت باعتبار
العقل وتحققه وهو مستقيم لا محذور فيه قبل اذ الاثنان الجائزان يوجودين معا وان لم يكن بين احادهما
ترتيب فلا شك ان وقوع كل واحد من احاد احديهما بازاء واحد من احاد الاخرى من الامور الممكنة
والعقل يحرص فيما امكن واقعا حتى ينظم الكلف فلما الفاه غير ممكن موقوع كذلك ووقوع كل واحد بازاء
كل واحد الزمان بينهما ترتيب يتوقف على ملاحظة العقل اياها نفصيلا البتة بل يغفل عنها عن بعض
عنده ليمكنه فرض وقوعها وان لم يلاحظ لا تميز خارج العقل لكيفية الملاحظة الاجمالية كما على تقدير
الترتيب كما عرفت وملاحظة الغير المتناهي تفصيلا ممتنعة فما يتوقف عليها ايضا ممتنع الوهم الثالث
ما استخرجه المصنف من برهان التطبيق وهو اقل مئونة واتم فائدة من برهان التطبيق وهو انا نفرض
المية المحصل من السلسلة المفروضة فعلا كلا من احاد التي فوقه مستقلا باعتبار وصف العلية
لمعلولية لانا نبين من حيث انه مقارن له من حيث انه معلول نحقق سلسلتان مغايرتان باعتبار
لاعتباراتها سلسلة العلل والاخرى سلسلة المعلولات منطبقة احديهما على الاخرى بلا تعقل
العقل وملاحظة اطلاقها بموجب الحكم بتناهيهما زيادة وضعت العلية ضرورة سبق السلسلة على
المعلول فان كل علة لا تنطبق على معلولها ومرتبتها بل على معلول علتها المتقدم عليها بمرتبة
وذلك لترجيح المعلول الاخير لتحقق كونه معروضا لعلية فكل علة ومع منطبقين بحيث ان يكون قبلها
علة فاذا انطبقت المعلولات كلها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق وجب ان يكون هناك علة سابقة
على جميع المعلولات المنطبقة على العلل من غير انطباق معها والا لزم ان يكون معلول من تلك المعلولات
منطبقا على علته فلا يكون علة متقدمة عليه هذا خلف ويلزم زيادة مراتب العلل بواحدة تكون علة ولا
يكون معلولا وهي انقطاع السلسلتين والبه اشار بقوله ولا انطباق اي الحكم بالانطباق باعتبار
القيدين اي العلية والمعلولية فيهما لجواز كونهما بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما بوجب
جواز ان تتناهيا الوجوب ازدياد احد القيدين وهي العلية على الاخرى هي المعلولية من حيث السبق
من حيث وجوب سبق العلية على المعلولية كما عرفت معوله بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما شأنا
الا عن المعلول الاخير هذا البرهان وهذا هو الفرق بين هذا البرهان وبين برهان التضايف الذي سنذكره
وفي جعل دلك على الحتمي الشريف اما كونه اقل مئونة واتم فائدة من برهان التطبيق فلانه مشتمل على لزوم
تطبيق كل واحد من احاد احدى السلسلتين بواحد من احاد السلسلة الاخرى كما احتاج اليه برهان التطبيق
وذلك لكونهما منطبقتين بلا تعقل من الوهم وذلك بخلاف المتضايفات بقيام دليل برهان التطبيق
كما سيشار اليه في كلام المصنف بعد المحصل حيث سيقول بحث حدثا الاجسام الخ فان قيل هذه المقدمة
عين لزوم زيادة سلسلة العلل بواحدة غير بينة وانما يظهر لزوم ذلك في كل قطعة منتاهية منها فلنا
ان العقل يحكم بالضرورة المستندة بان كل جملة هكذا هي تناهيها وهي معلولية تناهيها من جملة
خارجة عنها سابقة عليها حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية لسلسلة الموجود
الذي هو مقتضى العلية والسببية ناشئ من طلب التفصيل فيما يحكم به العقل حكما كليا جمليا

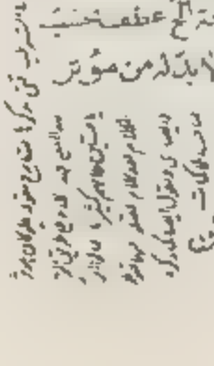


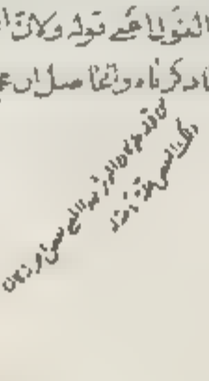
وهذا مما قد يحكم به العقل فلا يبعد على بطلان الحكم الكلي الإجمالي ولهذا سلم ما سبق أن العقل يحكم بأن الموجود يجب وجوده بغيره من غير تفصيل بين موجود نفسه غير ثم بيّن بيان الشيخ لا يوجد نفسه ونحن نقول في البرهان التفصيلي على كل جملة من الجزئيات لا يبعد أن يكون ما يجد موقفا للعقل ومنشأ ان الزيادات الغير المتناهية ايضا يلزم كونها في بعد فوقها ومثل هذا يبقى لا برهان الوسط والطرف وهو التفاوت الذي أشار إليه الشيخ في الشفا ومحصوله ان كل ما هو مع وعلة معا فهو وسط بين طرفين بالضرورة احدهما معلول له والآخر ليس له فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولا وعلة لكون كل واحد من آحادها كذلك اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض واما انها معلولة فلانها يتعلق بها الجملات ومركبتها والمتعلق بالمتعلق بالشيء متعلق بذلك الشيء ايضا لذاته بل لا بد ان يكون معلولا لعلة مستقلة ولما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة فهو وسط ثبت ان سلسلة العلل الغير المتناهية ايضا وسط فيكون وسطا بالطرفة انه يحكم به عليه بالتمام ان كل واحد من آحاد تلك السلسلة وكل قطعة متناهية منها وسط ولا تمام كون كل الآحاد بأسرها وسطا وان كل واحد من تلك السلسلة فيخالف حكم المجموع من حيث هو مجموع ويبقى في دفعه العقل بحكمه بان مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية وحكم الآحاد وان طاز ان يخالف حكم الكل لكن قد يحرم العقل بعدم المخالفة بالبديهة وهذا منه الأخير ذلك مما لا ينبغي ان يكون كذلك لان المحقق الدواني في بداعة الحكم الكلي لا يصح منه جلية الحال الا مرتكز الجدال وعقد الهمة على طلب الكمال وما عدة التوبيخ من قبل الاضمحلال لوجه الرابع فاذكره الشيخ في الشفا وتبعه المحقق الدواني وتقريره على ما ذكره الشيخ هو ان كل جملة كل واحد منها معلول وهو يقتضي علة هي احاد تلك الجملة فتلك العلة اما ان تكون من احاد تلك الجملة او لا تكون بل تكون خارجة عن احادها والاول باطل لانها حينئذ تكون علة لنفسها وهو محال بالضرورة ولما ثبت ان كل واحد من احاد تلك الجملة معلول ثبت ان كل واحد من احاد تلك الجملة مسبوق بالعدم بالضرورة فكل واحد من احاد تلك الجملة يجب ان يكون مسبوقا

المسئلة الثالثة

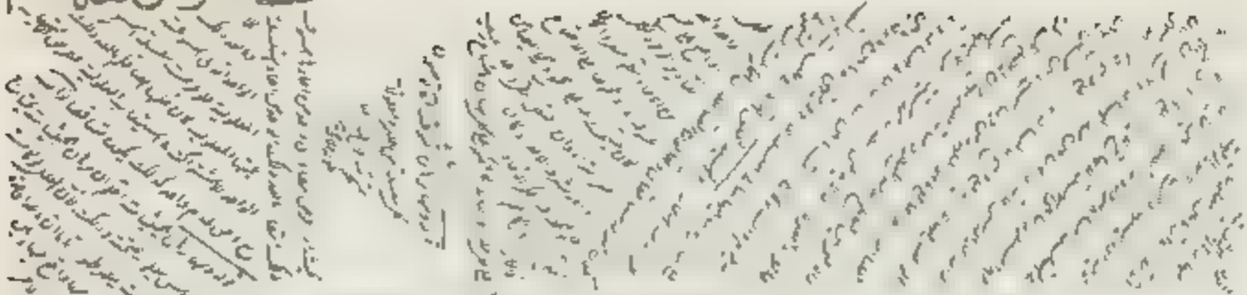








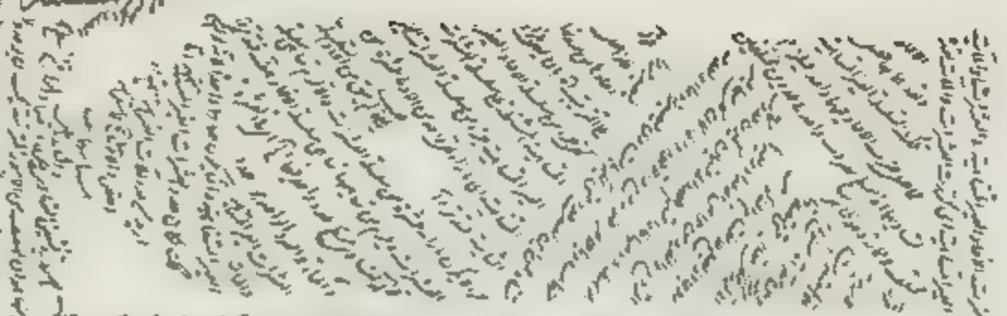
في احوال العلة مط



في أحوال العلة مطلقا

لآحاد ما على الترتيب يجب أن يكون علة واحدة يلزم من عدمها انتفاؤها انتفاء جميع الآحاد ما سوى ما فينتهي السلسلة بتلك العلة فيلتقط منها برهان الأستاذ الأخصر وتقريره أنه لو ترتب سلسلة من العلل والمعلولات لكان كل واحد من آحاد السلسلة لم يتقرر ولم يوجد ما لم يتقرر ولم يوجد قبله واحد آخر فإذا كان كل واحد من آحادها لم يوجد ما لم يوجد شيء آخر قبل كانت الآحاد بأسرها لم يدخل في الوجود ما لم يكن شيء آخر موجودا قبل الجميع والآمر أين يتقرر شيء من تلك السلسلة حتى يتقرر شيء آخر بعده وذلك ظاهر عند العقل الصريح والفطرة الصحيحة ومنها برهان آخر عرفها بعض المتأخرين فيها أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ فهو متقدم للأولية وما بعده للثانوية وما بإزائه قبل للثلثية وهكذا يتعين كل من آحادها لمرتبة خاصة من المراتب العددية على الاتصال والترتيب فإذا زيد على مبدئها عدة مرتبة متناهية كعشرة آحاد مثلا كان أول آحاد تلك العشرة أول آحاد كل السلسلة بعد وما كان أول آحاد ولا يكون آحاد عشر فرد بعد الكل لا محالة ويجب أن يوجد عدد مرتبة عدد بقدر الفرض الأول لتلك وقد يوجد في المبدأ كالعشرات والآحاد في الاتصال فوجب أن يوجد في الجانب الآخر فيتناهى هذا ما ذكرناه غير متناه هذا قال وهذا البرهان وإن كان يصح النطق به بمقتضى وجوه من الكلام وفي الدقة ومنها ما ابتنى على تمهيد مقدمتين أحدهما أن كل سلسلة غير متناهية من جانب واحد بنقص من الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بحكم بها كل ذي فطرة سليمة وثانيتهما أن كل سلسلتين غير متناهيتين من جانب واحد لا ينقص مجموعهما من الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بل إما أن يتساويا أو يتفاضلا على ما إذا ينقصان عنه بمقدار متناه ولا أشك في ذلك شاكا فيها كما بقيتها ويمهدها بقول لو وجد سلسلة غير متناهية يكون لها مبدأ يتعين بترتب آحادها فيها الآحاد الواقعة في المراتب العددية الأول والثالث والخامس والسابع إلى غير النهاية وكذا الآحاد الواقعة في المراتب الزوجية الثاني والرابع والسادس والثامن إلى غير النهاية فوجدت السلسلة المفروضة أولا سلسلتان غير متناهيتين من جانب واحد فوجب أن لا ينقص مجموعهما من الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الثانية لكنها معا عين السلسلة المفروضة أولا فلها بعد فوجب أن ينقصا معا عن الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الأولى فاجتمع فيها النقصان وهو محال وما يلزم المحال فهو محال ومنها لو وجدت سلسلة غير متناهية لكان لها مرتبة من العدد البتة لأن كل جملة موجودة في الواقع متعينة الآحاد بترتبها على نهج معين صريح وبوجد فيها مراتب أعداد أو معدودات ناقصة عنها بواحد أو باثنين أو ثلاثة أو بأربعة وهكذا طبقا لمرتبة متناهية لزم وجود فيها واحد لا نهاية له مرتبة تحته هو حد بين مرتبة العدد الذي لكل السلسلة وبين مرتبة الواحد إذ ليس مرتبة غير متناهية مرتبة مع كونها محصورة بين حاصرين قال وقد ألزم البرهان أن يبطل متاع وجود الأمور الغير المتناهية وإن لم تكن مترتبة أيضا ومنها لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ لزم أن يكون عدد واحد وجاوزها وهو ظل بالضرورة وبيان الملزوم أن تتعين بعض من آحادها بأمر واقع في المراتب العددية كالأول والثالث والخامس بعض منها

المسئلة الرابعة في احكام الفاعل

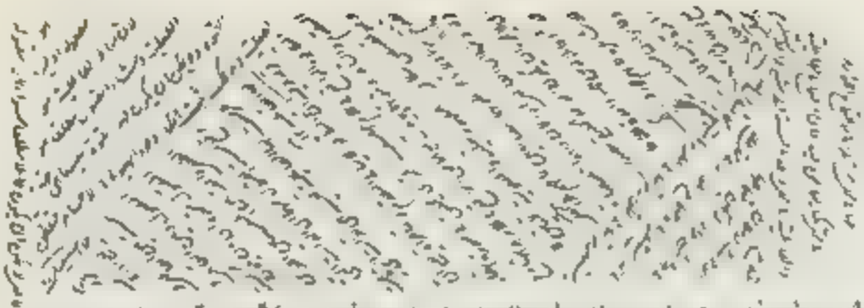


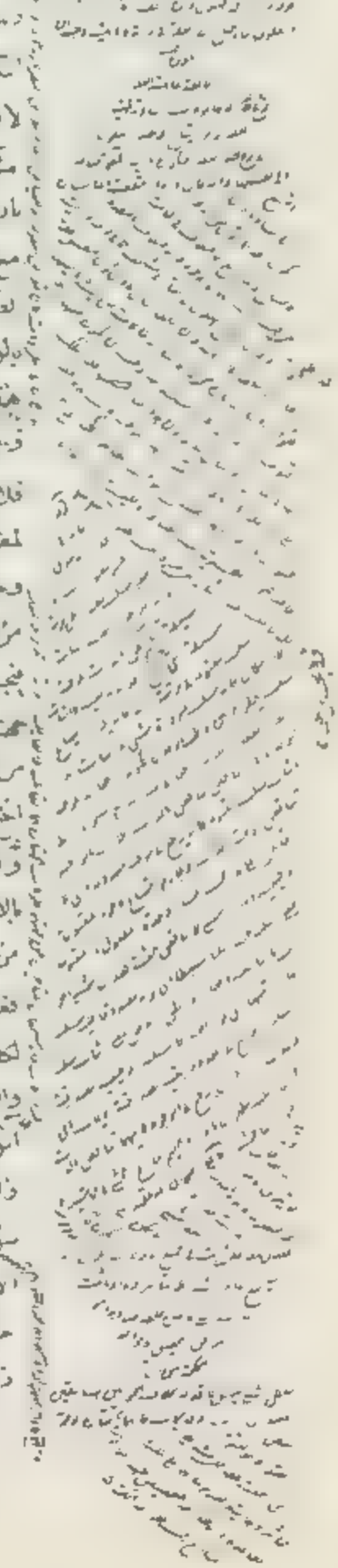
باثر واقعية المراتب الزوجية كالثلثة والرابعة والتسع كل منها الى غير النهاية ويكون باذاء كل من الآحاد
واحد من الثانية وبالعكس فاذا قسمت السلسلة الاولى الى قسمين متساويين فكان زوجا اذ لا مزيد بين ٧١
الذي قسم بمتساويين مطلقا وان اسقط واحد من السلسلة بقيت سلسلة اخرى غير هذه فوجبان
يكون زوجا بعين ما قلنا فالسلسلة الاولى فرد لانه اذا زيد واحد على الزوج يحصل فرد لا اثر اذا انقسم
الاحاد الى القسمين يزيد على الآخر واحدا بلا شك ولو كانت السلسلة غير هذه من الجانبين فرضنا انها
مدة لحظة حتى يقتسم بعضها بعضا من جانب واحد يلزم الخلف فيهما ومنها ان التسع يستلزم
ان يتساوى كل عددين متتاليين كالعشرة والمائة والالف موظاهر البطلان سابق اللزوم فتمثل هذه
السلسلة بوجه فيها عشرات غير هذه العشرة وكذا مئات غير هذه المائة فاذا جعل العاد هذا من مبدئها على الترتيب طبقا
بعد العشرات استوعبت هذه العادة تمام الاحاد وكذا لو جعلت المائة فيتساوى العشرة والمائة لتساوي
مستلم على الكل وهذا فرض الماهد من برهان التطبيق ومنه ما يسلكه متهيد منه وهي ان كل عدد يكون له
نصف وليس من احاد منزلته فالربع يحصل بضعف الاول ولا يحصل على هذه من سريد [illegible] ذلك
نقول لو وجدت سلسلة غير هذه كان لها مبدء يوجد فيها احاد فرقة غير هذه الاحاد وواحد زوجية غير هذه
ويكون باذاء كل واحد من الاولى وبالعكس فالاحاد الزوجية مثلا نصف السلسلة فطعيد
السلسلة نصف الشيء وبحكم المقدمة المهدة اذا اخرجت الجملة من احاد هذه المرتبة موجودة مع التوسط والترتيب
يجب ان يحصل نصفه اولا تم يحصل الجملة نصف الاول الذي هو واحد ولا يحصل ابن عامر فهو متناه
فكذا كل وهذا المطلوب وباستقراء في كرها حال المسافة كما لا يخفى على الناقد البصير العالم الخبير

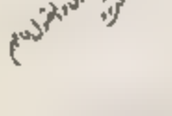
المسئلة الرابعة في احكام الفاعل من حيث هو فاعل ومؤثر فيها ان المؤثر في الوجود

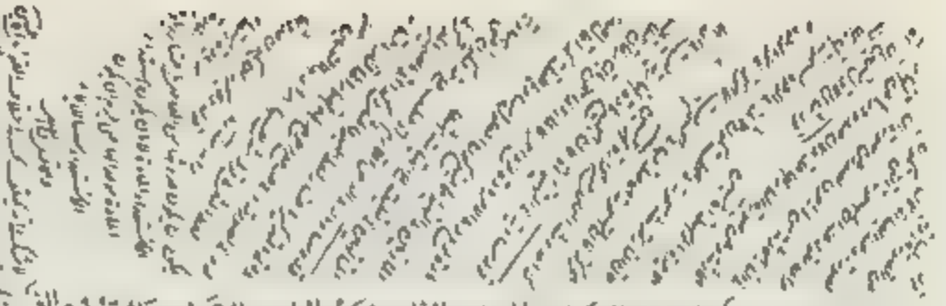
ليس الا الوجود والمؤثر في العدم ليس الا العدم واشار اليه بقوله وبكاف التشبيه اي الذي يؤثر والمؤثر يعني
كون المسئلة في احكام الفاعل والمؤثر طرفي النقيض اي الوجود والعدم بمعنى ان وجود الفاعل يكافئ
وجود المفعول اي اذا تحققت الفاعلية في موجود تحققت المفعولية في موجود وبالعكس وعدم الفاعل
من حيث هو فاعل يكافئ عدم المفعول اي اذا تحققت الفاعلية في معدوم تحققت المفعولية في معدوم
وجود المفعول مستند الى وجود المستلزم لان تاثير العدم في الموجود غير معقول وعدم المفعول
مستند الى عدم الفاعل من حيث هو فاعل لان تاثير عدم المعدوم لو لم يعد من الفاعل التام بشيء لزم اجتماع
وجود المفعول وعدمه وان عد فالعقل يحكم بان مع انعدام شيء من الفاعل لا اثر لما قد تؤثر شيء آخر معه
في انعدام المعلول بل هو كاف في انعدام المعلول والعلة في ذلك ان العدم لا يحصل من الوجود كما ان
الوجود لا يحصل من العدم فان شيئا من ذلك غير معقول وكما يستقيم من حصول العدم من الوجود
فانما هو بالعرض كما يظهر عند الناقد وقبل ان نشرح هذا الكلام اي تكافؤ العلية والمعلولية في التحقق و
الارتفاع فان العلية كفو المعلولية لا تقدم لاحديهما على الاخرى فلا يحكم العقل بانه تحقق العلية اولا
ثم تحقق المعلولية ولا بانه ارتفع العلية اولا ثم ارتفع المعلولية بخلاف العلة والمعلول فانه يحكم بان ذات
العلة تحقق اولا ثم تحقق ذات المعلول وبانها ترتفع اولا ثم يرتفع ذات المعلول وعلة الاولى العلية قد

المسئلة الرابعة



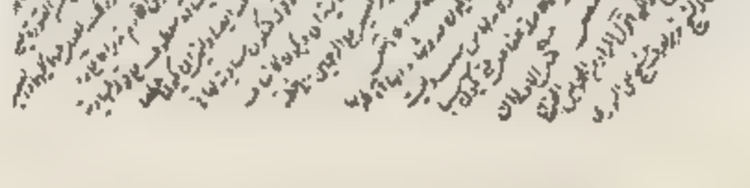




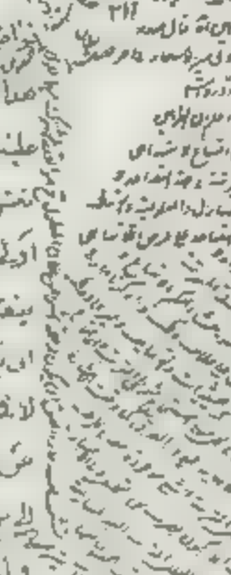


قيل او لم يقبل فيها اعني الفعل والقبول متغايران بالذات فيكون المراد من القبول هو القبول عن الغير وهو القبول الانفعالي فيجوز ان يقبل الفاعل البسيط عن نفسه بان يصدر عنها بصفة هويته وهذا هو القبول بمعنى مطلق الموصوفية لا بمحض الانفعال وبهذا ذهب الشيخ الى ان صفة معقولة لله تعالى ثم قرر ما صادرة عنه مع مباينته في اجتماع القبول والفعل وهذا معنى ما صرح به في التعليقات وغيره من ان عنه وجوده البسيط بحيث واحد فليحفظ بردها ان يجب المخالفة الذاتية بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا الى العلة الذاتة ومحبته لها لا يلزم كون الجهة محتاجة الى نفسها والا اي وان لم يكن المع محتاجا الى العلة لذاته ومحبته بل لظن الاحتياج في تحصيله فلا اي فلا يجب المخالفة الذاتية وهذه مسئلة عجيبة علمية فتدبط

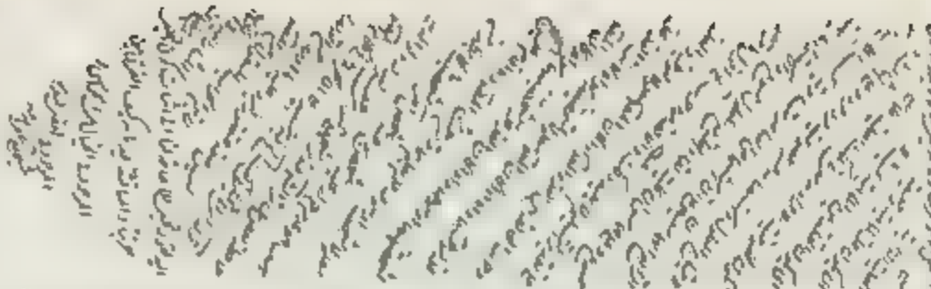
العقول فيها الشيخ في الهيات الشفاء فصل ما سبتها بين العلل الفاعلية ومعلولاتها فاعلم بعضها منه لكثرة فوائده وهو انه قال ليس الفاعل كلما افاد وجودا افاده مثل نفسه بنا افاد وجودا مثل بعضه ربما افاد وجود الامثل نفسه كالنار تسخن وكالمحرك تحرك الفاعل الذي يفعل وجودا مثل نفسه فان المشهور انه اولى واقوى في الطبيعة التي يفيدها من غيره وليس هذا المشهور بين ولا بحق من كل وجه الان يكون ما يعطيه هو نفس الوجود والحقيقة ثم يكون المفيد اولى بما يفيده من المستفيد المفعل من راس فقول ان العلل لا تخ اما ان تكون علة للمعلولات في نحو وجود انفسها فقط او ان تكون علة للمعلولات في وجودات اخر مثال الاول تسخين النار ومثال الثاني تسخين المحرك وحدث التحلل من الحرارة واشياء كثيرة مشابهة لذلك فنتكلم على العلل والمعلولات التي تناسب الوجه الاول لحضور الاشياء الخ فنقول انها اقسام فنقول قد يحل في الوجه الاول فقد يكون المعلول لكثير مبدا بمعنى وجودا من العلة في ذلك المعنى ان كان ذلك المعنى يقبل الاشد والاضعف مثل الماء اذا تسخن عن النار دائما فقد يكون بحيث يظهر ظاهر النظر مثله ابتدا فيما ذلك الماء ولم يقبل مثل النار فانا يعتقد فيها في الظاهر انها يجعل غيرها مثل نفسها نارا فانا نظن فنكون مساوية لها في الصورة النارية لان تلك الصورة لا تقبل الاشد والاضعف والاقل حسا وقد ذكرنا في العرض اللازم من التحاور الحسية اذكارا مستدعة ذلك الفعل من الصورة المساوية لصورته وعنه ايضا والماء مساوية في النهو واما كون المعلول انما ذلك المعنى الذي من العلة فهو الذي يراه انه لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء المكونة علة ومعلولات لان ذلك لو جاز لجاز ان يكون علة شيء بذاته ولا يجوز ان يكون علة شيء بزيادة استعداد المادة حتى يكون قد اوجب ذلك خروج شيء الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس سببا للايجاد فان جعل سببها العلة والاول الذي وجد من العلة معا فان الزيادة تكون معلولا لا محالة لانها معلول امرا احدهما محوج بين يكونان اكثر واريد من المعلول الذي هو الزيادة فان سلمنا هذه الظنون الدائرة يستبين لنا ما ساغ لنا ان نقول اما اذا كان المعنى في المعلول والعلة متساويا بالشدة والضعف فاذ يكون للعلة بما هي علة التقدم الذاتي لا محالة في ذلك المعنى والتقدم الذاتي الذي لها في ذلك المعنى معنى من شانه ذلك المعنى غير موجود للشانية فيكون ذلك المعنى الاولى ان العلة يجب بوجوده واحوالها التي لم من جهة وجوده اتقدم من الاخر فيزول ان عند مطلق المساوات لان المساوات تبقى في احدها من جهة ما الهما ذلك الحد متساويان ليس احدهما علة ولا معلولا فاما من جهة ما احدهما علة والاخر معلول



المسئلة الرابعة



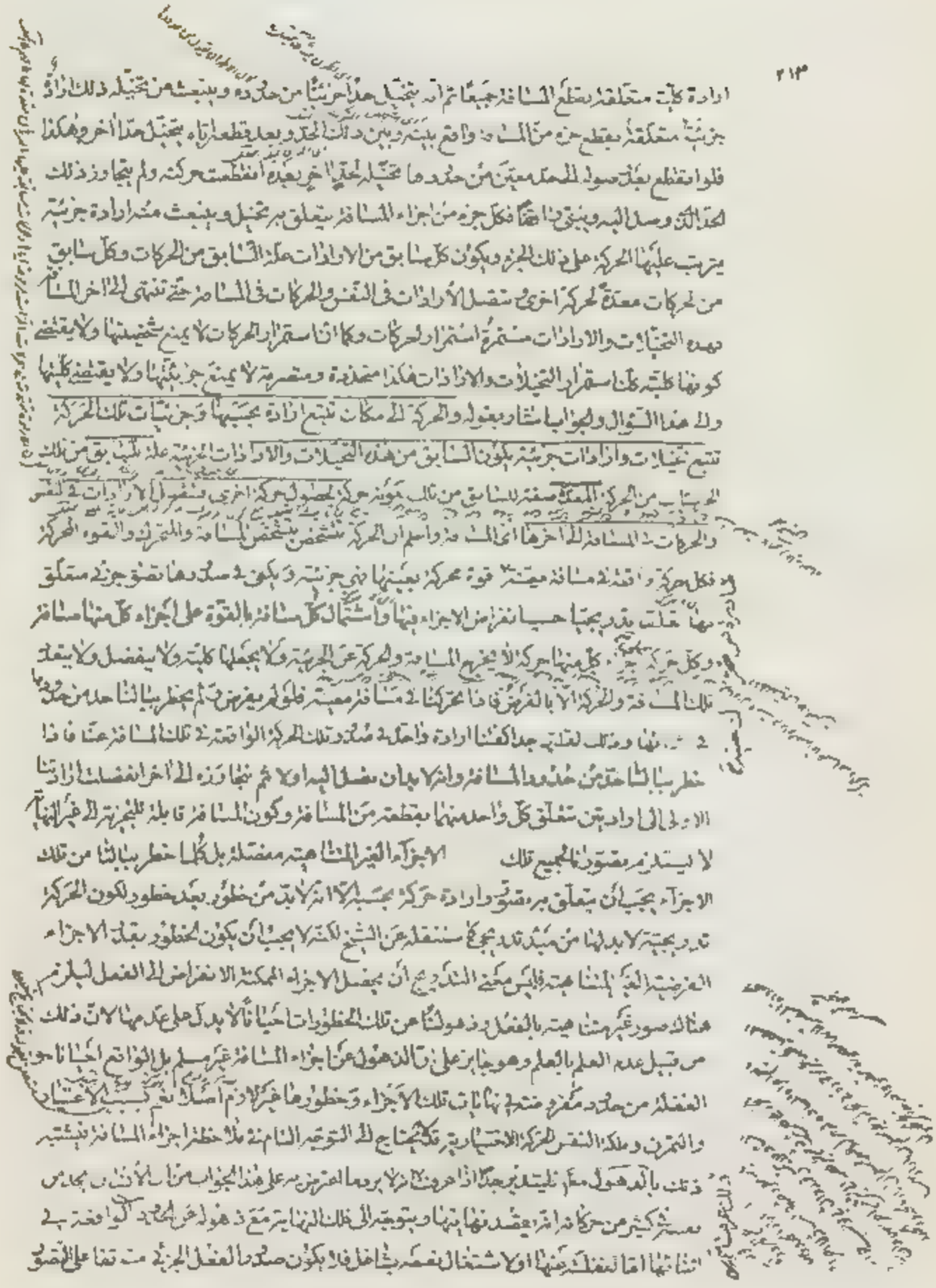
فاما ان اعتبار وجود ذلك الحيثية احدهما اولى او كان كذلك اولا والاول باطل والا لكان الشارع ولم يكن للشارع الامر فحكم مشترك
هذا خلف واذا كان كذلك فنقول لو وجد لم يمكن ان يقال وبانه لشارع كان اما يمكن ان يقال بانه باعتبار الحد وبمعنى ان
علته باعتبار استحقاق الوجود والا كان استحقاق الوجود هو من جنس الحد بعينه اذ الحد هذا المعنى
نفس الوجود فبين ان لا يمكن ان يقال وبانه كان المعنى نفس الوجود فعند وجود الشئ من حيث هو وجود
اولى بالوجود من الشئ ولكن هيهنا مقدمة اخرى وهو من تحقيق يجب ان لا تغفل وهو ان العلل المعلولات
بنفسها فان النظر عند العقل الى حقيقتين فتم يكون طباع المعلول فيه ونوعيته وحقيقته الذاتية توجب
ان يكون ممكنا لا ان وجوده لطبيعته او لطبع فيكون العلل مخالفة لنوعيته لانه اذا كانت علة لغير
لانه مقتضيه واذا كان كذلك لم يكن النوع واحدا اذ المعلول علة ذلك النوع بل تكون المعلولات يجب
من نوع غير نوعها والعلل يجب عنها نوع غير نوعها وتكون حالا ما يجب للمعلول ذاتية بالقياس
الى نوع المعلول له وقد وقع مشتركون المعلول لبس بمعلول العلة والعلة علة المعلول لنوعه بل لتقضيه
ولنا خذ هذا على ظاهره بنا بتقيضه الفكر من التشبيه ظاهرا بوجه ما من الاشياء وعلى سبيل التوسع بل
ان بس حقيقة الحالة الواسطة فيه من بطريقة التشبيه المعطي لصورة كلي هي صورة من الاجناس
قسمة الاول لكون لبعض علة الجزء الاشتراكية وقسم الثاني لكون هذا لشارع علة لذلك الشارع والفرق
بين الامرين معلوم من هذه الشارحة لبث حد ذلك لشارع على انها علة نوعها
فاذا اعتبر نوعية النوعية كانت هذه العلة للنوعية لبعض وكان الامر لا من جهتها هو اما
وذلك ان كل من جهة وجود الاشارية وقد تقدم من كلام الشيخ فمنها انه لا يجب بل لا يجوز ان
يكون مع العلة علة والا لزم اجتماع العلتين وان يكون هناك المعلول بل لا يجوز اذا فرضت
علية العلة لها من جهة واحدة والبداية اشارية بقوله ولا يجب بذلك احد البيتين على المشاحب اما
قال لا يجب لانه لا يجوز كما عرفت انه قد يجتمع على الواحد الخاص الآلات والحقيقة ومنها
انه لا يجوز ان يكون شخص من اشخاص النوع الواحد علة حقيقية لشخص آخر بحسب انه ومنها
البداية اشارية بقوله وليس الشخص من المعنيات علة ذاتية لشخص آخر انما حقق هذا الحكم بالنسبة
ليتحقق النوع المشترك الافراد فيها بخلاف الفلكيات والغرض منه دفع ما يتوجب العلم من كون
هذه النار علة لتلك النار وامثال ذلك كما مرت الاشارة اليه في كلام الشيخ واحتج عليه بوجوه
الاول انها اشارية بقوله والا لم تنتهي الاشخاص وتقريره انه لو كان شخص من النار مثلا علة ذاتية
موجبة لشخص آخر منها فانه يقتضي ذلك بان تكون النارية التي في النار علة مقتضية لوجود نارية
اخرى هي النارية التي في تلك والمعلول اذ ذاك هو مكيف العلية الذاتية لحقيقتها فلو كانت تلك النارية
مقتضية لوجود هذه النارية لكانت هذه النارية ايضا مقتضية لوجود نارية اخرى اذ هذه
النارية نارية والفرض ان النار لذاتها مقتضية لوجود نارية اخرى فلزم ان يكون لنارية
الثالثة ايضا مقتضية لوجود نارية رابعة وهلم جرا وهذا تسلسل في المعلولات وقد ذكرنا
ان البراهين المذكورة لابطال التسلسل انما تجري في المعلولات التي لا يجتمع منها ما قيل من انه



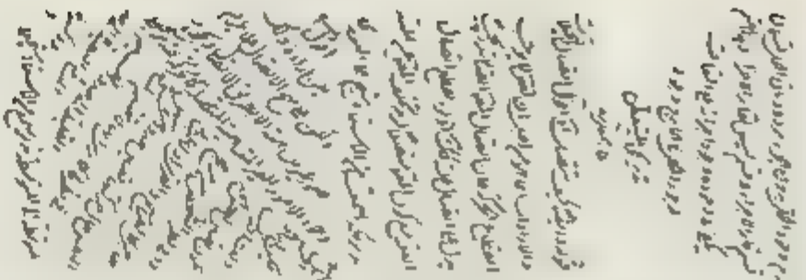
تما لزم ذلك لو كانت هذه النار بتمامها علة لتلك النار وانما اذا كانت علة لشخصيتها فلا يلزم ذلك
فما لا يذهب الوهم اليه صلا فكيف يذهب اكوهم الى بجوز كون شخصية هذه النار وعلة لنارية تلك النار
بل لو ذهب فانما يذهب الى كونها علة لشخصية تلك النار لا لنارية لكن ذلك ليس معنى العلة الحقيقية
بل الاعدادية وليس المقصود نفيها بل هو الواقع الثابت ان هذا الشخص من النار مثلا مستغن في وجوده
عن الذي يظن كونه علة لشخص اخر منها اذ كل شخص يفعل ما يفعل هذا الشخص وليس هذا شان العلة
الذاتية الموجدة فظهر ان ما يفعل ليس الا اعدادا لا اتما فهذه النار ليست لاعلة معدة تلك النار
وهذا معنى قولهم ان مستغن عنه بعد الحالة الثانية لا تتقدم بالذات لشخص من اشخاص النوع الواحد على
شخص اخر منها بحسب انهية النوعية مثلا ليست نار ما قدمت في نارية نار اخرى فلو كانت علة بالذات
لما كان كذلك وهذا معنى قولهم لعلة تتقدم الزمان افراد النوع الواحد مثلا على نارية تلك فليس بعضها
اولى بالعلية من بعض وهذا معنى قولهم ولتلك النوعية نوعها الخاص ان لعلة الذاتية يجب وجودها مع المعلول
والنار التي يظن كونها علة لنار اخرى قد تنطفي و تنتفي مع بقاء تلك النار والنارية وهذا معنى قولهم ولبقاء
احديهما مع علة بقاء الاخرى اعلم ان هذه وجوه وتبيينها على ما هو المذكور والا فعلة هو جوب المخالفة
بين العلة الذاتية ومعلولها انما هو بسبب صلاحية الاولى للاختيار دون الثانية وتبيان
ذلك بما ذكرنا وهو ان بعثة التصور والشوق والارادة والحركة والى هذا اشار بقوله والفعل من اي صلاح
فاعل جرد من ان الفعل ومنا حوذ من مزيدات الفعل لكل لا يحتاج بمنفعل الا بقوة درجة اي الى تحمل
ذلك الفعل الجرد لان التصور انما يصير جزءا للعلة والا يتوقف على وجوده كما يتوهم لما يلزم من توقف وجود
على تصوره الجرد وقد وانما يفتقر الى تجدد بتخصص الفعل الكلي ويصير جزئيا فان ضرورة الكلي جزئيا
قبل وجوده لا تكون فاعلا ولا متوقفا على ما حسبانا كان او عقليا فانه لتحصله من حيث هو ملايم ولذيذ
سواء كان مطابقا للواقع او لا علة حقيقية لبعثة مشهوة اذا كانت الملايمة واللذة حسبة غير عقلية
او من حيث هو مكروه وغير ملايم كلا الى دفعه منفعة ليتم تخصيصا لم الارادة جازمة حينئذ بكون مانع وزوال
ذلك المانع بتم وهي الاجماع ومعاونة الاجماع هي الارادة الجازمة للشوق ظاهرة فان الانسان مثلا
يشتاق ولا يريد ولا يشتاق كما في ارادة شاول الدواء الكريه فظهر ان الاربعة غير ضرورية في كل فعل
بل تنة الب قلت لمنع هذا الا الشهوة لا الشوق مقوما من عقلا والنفع لينبعث شوق عقلي لا محالة
وارادة ليتم شهوة كما اشرنا اليه ثم الى حركة من المسئلة لبقع منا الفعل متعلق بالحركة وتم هذه المعاونة
ظاهر بين حيث كانت احديهما من النفس والاخرى من البدن فان قبل الحركة على مسافة يكفي فيها
ارادة متعلقة بقطع جميعها او مشتة من مقدور الحركة عليها مع انها مشتملة على حد يقطعها المتحرك من
غير ان يصير هذا بعضو منها ويتعلق ارادة اخرى بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع
تلك المسافة مباشرها كافية في حدوث تلك الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان صلاحية الفعل
الجزئية عما لا يتوقف على تصورات جزئية وارادة قلت فلما المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه

٢١٣ قوله قال المقرر اما بصير عربا اه قيد
لكان المشرة صدور الفعل الخ ، المقرر ابو الرضا
المؤلف
المقرر رضي الله عنه
منشأ من وقوع الشركة
منه قدس سره وجوده قال بعض محدث
الشارح المحيي شكر الله مساعيه الاسعاد

المسئلة الرابعة



في احكام الفاعل



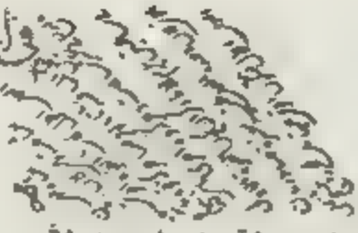
الحركة وايضا فالذي يوقف عليه صدور الحركة ان كان تخيل كل واحد من الحدود العبر المشاهة التي تقرض
في المسافة كان يقتضي ذلك حصول الحركة على كل المسافة كما جاز على بعضها من غير حصول شيء من اجزائها وايضا
كيف تتصل تخيلات والارادات ووجد عند الوجود ظاهر مما ذكرنا ولا حاجة لذلك الى ارادة اخرى

ذهب السيد المحقق الشريف ادام الله ايامه الى ان هذه الابراد والسؤال الاصل والجواب عنه كلها مبنية على توهم وجود
الحركة بمعنى القطع وهو ساقط كما سبأتي بل الموجود في الخارج انما هو الحركة بمعنى التوسط وهو امر
واحد شخصي غير منقسم بانقسام المسافة بل من مبدأ المسافة الى منتهاها فيكون فيها تخيل المسافة
باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة فيها وتوجه القصد
اليها بخصوصها فصدور الحركة لابد فيه من العلم على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى مشيء وارادة
جزئيتين هذا محصل كلامه ذلك لانا لا نسلم ان شيئا من هذه على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بل
وجودها في نفس الامر يكفي لذلك فان الموجود في نفس الامر لا بد له من مبدء وعلة لا محالة بل المتحقق با
لاختيار في مسافة يقصد غالبا الى ما بعد وهذا المرتسم في الخيال المسمى بالحركة بمعنى القطع فان ذلك
امر معين المعلوم لكل احد الحركة بمعنى التوسط لا يعلمها الا الخواص ومع هذا الحركة التوسطية وان
كان امرا واحدا شخصيا لكن يختلف نسبتها الى اجزاء المسافة ولا يجوز ان يعبر عن الامر الثابت في
امر مختلف النسبة صرح بهذا الشيخ في الهيات الشفاء فضلا ان المحرك القريب لها وثابت لا طبيعة
ولا عقل بل بعض حيث قال وبعد لك انه لا يجوز ان يكون مبدأ حركته القريبة قوة عقلية صرفة لا تتغير
ولا تتجزأ بالبتة وهذا مباشرتها للاجسام مما يتبين في معرض هذا المعنى في الفصول المتقدمة
اذا وضحنا ان الحركة بمعنى متجدد الفينة كل شطر منه مختص بسبب انه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون
عن مبدء ثابت البتة وهذه ان كان عن معنى ثابت يجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال الماضية فلا
يمكن ان تحمل المسافة اجمالا الا امر ثابت فلا يكون في وقوع الحركة بد من امر غير ثابت وهو الذي ذكرنا من
الخطوات الشديدة بحيث ومنها انه يشترط في صدور الاثر عن الفاعل المعبر عنه بالمادة كالصور القائمة
بالمواد والاعراض الحالة في الاجسام الوضع اي وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه لان تأثيره يتوقف
على وجوده ووجوده محتاج الى الوضع فكذا ما يتوقف على وجوده ولذلك كانت المادة لا تقبل اي شيء
ما كان ملاقيا للمادة اولا ملاقيها ووضع خاص بالضرورة لان النفس لا تقبل كل شيء اتفق بل ما كان مقاربا
لجزئها الغير ذلك مما لا يخفى من الامثلة وكذلك لمستعد الموجود الوضعي الوجود والتأثير حتى لا يصدر
اثره الا موجودا اخر بينه وبينه قرب خاص ووضع مخصوص ولا يقوى على ان يبدع موجودا او يؤثر
اي موجود كان بخلاف الوجود المجرد فانه لقوته قد يبدع موجودا ولا يتوقف تأثيره على ان يكون
هناك موجود اخر من مادة او موضوع ليقع اثره عليه واذا اثر في موجود اخر لا يتوقف تأثيره
على ان يكون ذلك الموجود الاخر غير ذي وضع مثله كما يتوقف تأثير ذي الوضع غيره على كون ذلك الغير
ذا وضع مثله فلا برهان كما ان المادي يتأثر عن المحرك بلا وضع بينهما لم لا يجوز ان يكون مؤثرا في

المسئلة الرابعة

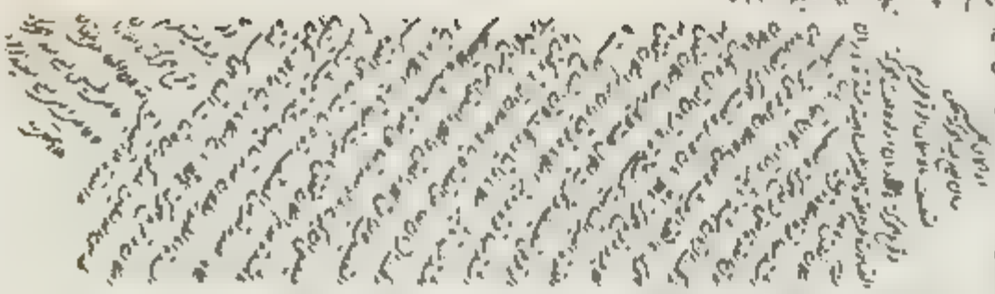
المجرد بلا وضع بينهما وأي فرق في ذلك يعقل بالتأثير والتأثر وذلك لأن الفرق إنما هو القوة والضعف في التأثير فما عرفناه فانا نرى الفعل الناقص عاريا عن تأثيره المتعدي والمتوقف فإنما هو لكونها متعلقة بالجسم ومحتاجة إليها نوعا من الاحتياج أعني الاحتياج في الفعل والتأثير لا الاحتياج في ذاتها بوجه فما قال الامام في المباحث المشرقية كل قوة يقتضي أمرا أو فعلا فإنما يكون تأثيرها محفوفا بمحل معين حتى يكون تأثيرها عبر ذلك المحل مترتبا على تأثيرها في ذلك المحل حتى يكون ذلك المحل اقرب من ذلك المحل كان أولى بقبول ذلك الأثر وإنما أن لا يكون كذلك فلا يكون تأثيرها في جسم مترتبا على تأثيرها في جسم آخر مثال الأول القوة السارية فإنها لما كانت حالة في جسم معين كان حصول نحو من تلك القوة أولا في ذلك المحل وبواسطته وفي سائر المحال ويكون كل ما كان قريبا لذلك المحل أكثر كان وصول التحوز إليه أتم فالقوة متى كانت كذلك عرفنا أن تعلقها بذلك الجسم المعين إنما لاقتضاء ذاتها لا ذلك الجسم مثل القوة الناطقة وإنما لاقتضاء ذاتها فاعليتها لذلك الجسم مثل المتقوم وعند ذلك نقول لنا أن القوة إنما تفعل بمشاركة المادة وبمشاركة الوضع وتحتاج بهذا السبب الجسم فلم يكن لها مرتبة ما استحال أن يصدر عنها في ذاتها القوة التي لا يتوقف تأثيرها في فعلها الأعلى كون ذلك الفعل ممكن الحلول في ذاتها وتكون ذاتها غير محفوفة بشيء من الأجسام فيجب أن لا تكون لتلك القوة تعلق بشيء ما من الأجسام لا في ذاتها ولا في فاعليتها بل كانت غنية عن الأجسام من كل الوجوه غير جسمانية بل مجردة مفارقة وعند هذه النتيجة يظهر أن القوة الجسمانية يمتنع أن يكون تأثيرها في وجود المجردات لأن القرب إنما يعقل مع الجسمية ولا مكان له ولا بعد فلا تعقل القوة الجسمانية لا تأثيرها في وجود الطبع والنفس المقومة فلا يكون لها تأثير في شيء من الأجسام وعند هذا يبطل ما يقوله من يقول كما أن الجسم لا نسبة له إلى المجردات بالقرب والبعد فوجب أن لا يستبعد وجود الأجسام المجردات فانا نقول إن مؤثر المجرد يكون في تحققها كون الأثر في ذاته ممكنا فحينئذ فقولنا إن الإمكان فاض الأثر عنه فإنما مؤثرية القوى الجسمانية فلا يلزم منها كون الأثر ممكنا فقط بل كان يكون محلا لا قرب من محل القوة الجسمانية وذلك على المجرد محال لما تقدم كلاما وهو لا غبار عليه واعلم أنا إنما قلنا المعتبر في تأثير القوة صدق التأثير على الفاعل المقارن للوضع مع إمكان أن يقول وبهذا وقت تأثير المقارن للوضع لأن عرضه ليس مقصورا على بيان اشتراط تأثير المقارن بالوضع فقط بل قد يجعل ذلك قانونا يعرف به تأثير المقارن عن تأثير المجرد فنذكر أما اشتبه حيث يمكن استناد الآثار إلى المجرد والمقارن بسبب لفظ كما في الآثار الصادرة عن الإنسان لاشتمال على المبدأ المجرد والمبدأ المقارن وكما في الآثار الصادرة عن الطبائع وغيرها من الممكنات حيث اشتبه على الأطباء فزعموا استنادها جميعا إلى الواجب الوجود ابتداء من غير واسطة حتى تبين الآثار وبعيد الآثار غير ذلك فبذلك القانون يظهر أن كل تأثير يكون بتوسط وضع خاص بين ما هو محل التأثير بحسب القرب وبين المتأثر فإنما هو من المقارن فذلك المحل لا من المجرد وكل تأثير لا يكون

في احكام الفاعل



بتوسط الوضع فهو من المحرد الاسن المقارن فصدق التاثير على المقارن اى ان يصدق على المقارن المذكور انه مؤثر مشروط بالوضع بمعنى انه لولا توسط الوضع بين محل المقارن الذى يظن كونه مؤثرا وبين محل الاثر لم يصدق على ذلك المقارن انه مؤثر ذلك الاثر هذا ومنها ان الفاعل والمؤثر اذا كان جسمانيا يجب ان يكون اتاره متناهية والدليل اشار اليه بقوله والتناهى عطف على الوضع اى وشرط التاثير على المقارن التناهى وذلك قانون اخر فكل مقارن يظن كونه مؤثرا ما اثر محضور فان لم يعلم كون اثره ذلك متناهيا لم يحكم عليه ولم يحكم بانه مؤثر ذلك الاثر ولو علم كون اثره ذلك المقارن للمظنون كونه مؤثرا ليس مؤثر ذلك الاثر الغير المتناهى بل مؤثره مجموع متعلق ذلك المقارن وذلك لان يجب ان يكون تاثير المقارن متناهيا يستدل عليه ومن اجل هذا التعطف انما ذكرنا من امر الفاعل ما يجب ان يجب فى هذا العطف فقال المحقق الشريف واما من هذا العطف موقف تاثير القوة الجسمانية على التناهى كتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع ومستلزم للتناهى ولعل الوجه المنظور الاستلزام اللازم للاشتراط وقال جزم غير ذلك بما لا جدوى لذكره ان المعتمد من شرح الاشارات التهاية والامتناهية من الاعراض الزمانية التى تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما اذا وتحق بتعلق بركنه بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض الكم المتصل وهو ثلاثة المقدار والاستاميه ومنها ما يعرض الكم المنفصل وهو ثنتان العدد والاستامية والمقدار بقسميه كما يمكن فرض لا نهاية له بالزيادة لا نهاية المقادير احمد فرايد الاقبال فقد يمكن فرض لا نهاية له بالاعداد احمد مراتب الانفصال والبحث لدى المقدار كالجسم او عدد كالفعل فعرض النهاية واللانهاية به فاما الذى يعرض له بحسب مقدار او عدد كالبحث المتصل فيها عمل متصل فى زمان او اعمال متوالية فى عدد فعرض النهاية واللانهاية به يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذى يحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل وانقسام زمانه او مع فرض الانقسام فى العمل بقسمه لان جنس جنس بعينه وحدته او كثرته فالقوى بحد الاجسام ذات تكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة فى ازمنة مختلفة ولا بحث تكون التى فى ازمانها اقل شدة من التى فى ازمانها اكثر ويجب فى ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا فى زمان والثانى قوى يفرض صدور عمل ما منها على الانقسام فى ازمنة مختلفة كرماة تختلف سهامهم فى الخفة والثقل تكون التى فى ما اقل شدة من التى فى ما اكثر شدة قال ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية فى زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية منها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد سهامهم ولا بحث تكون التى يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التى يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير متناهية عدد غير متناه فالاجسام الاولى المتناهية والثانية بالمدة والثالث بالعدة انتهى والى هذا اشار بقوله بحسب المدة والعدة والشدة الخ ما عرفت بعد التناهى عدد الخاص اى عدم التناهى عما من شانه ان يكون متناهيا على المؤثر بالنظر الى اثاره ثم بعد التناهى شرع فى على وجوب تناهى قوى الجسمانية بحسب المدة والعدة واما بحسب الشدة فليس بمقصود اثباته هو بطلان

المسألة الرابعة

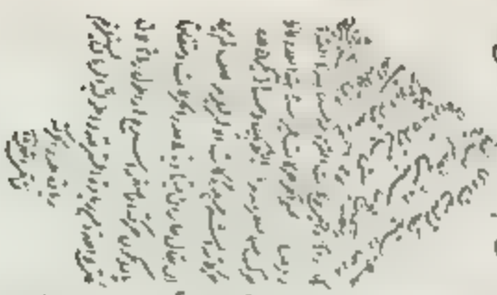


حيث فيلزم وقوع الحركة في الآنات فحينئذ اذا كان كل زمان تقع فيه الحركة يمكن التنصيف بالامكان الوقوعي بحيث يكون لقوة الحركة نصف تلك القوة اشتد قاهرة والا لم تشتد وحينئذ اذا كان يجوز فيما زمان الى ما لا نهاية له بالفعل حيث لا يمكن بالامكان الوقوعي تصفيته تحركه شيئا بتة وإذا كان كل قوة جسمانية يقهر من تحركها الحيز بالقسر في مادة لا نهاية لها يجب ان يكون محالا لتلك القوة والا كان قاهرة لها في مادة لا نهاية لها بالقسر وهو محال وحينئذ نقول الاستدلال على تناهي القوة القسرية لان القسر يختلف باختلاف المقابل ومنع اتحاد المسلك يتفاوت مقابله ويقهره على ما قرره في شرح الاشارات هو ان الجسم لا يمكن ان يكون الامتناع فيما الوجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوة جسمانية اخرى من مبدأ معين من حركات لا نهاية لها بحسب امتداد الزمان او بحسب القسر بالقوة فان عند المشاء لا يحرك الفعل ثم فيها ان ذلك عند [illegible] ان تلك القوة تناهي كذلك لان المقسور انما يكون القاسر بحسب [illegible] من ذلك المبدأ المعين بحسب فرض [illegible] كذلك لان المقسور انما يكون القاسر بحسب [illegible] من ذلك المبدأ المعين بحسب فرض [illegible] طبيعة الجسم الاصغر لاستيلاء الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى زيادة عليه ويقهره ويحركه معا فقوة الاعظم اكثر من مقاومة الاصغر فان يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم واذا كان مبدأ القسر يكون واحدا والقسر يجب ان يقع الزيادة الخ بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض اللا نهاية له كذلك العقلان ويلزم منه انقطاع الاقل [illegible] دائما بجانب منه فيما وقد فرض غير متناه هذا خلف هذا الفرض مع انه لا يلزم منه انقطاع قابلية القوة التي هي من كون تاثيرها غير متناه بقوله بمقابلة اي مقابل المسلك الى جانب الذي هو من غير متناه [illegible] الاستدلال على تناهي القوة ٥

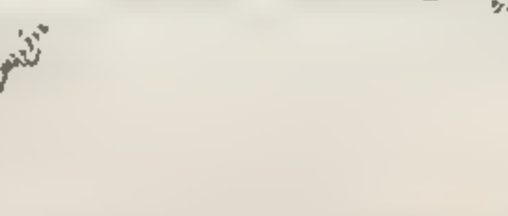
الطبيعية الطبعي يختلف باختلاف الفاعل فانه لو ضعف واثر في قبول ما تحركا مع اتحاد المبدأ يلزم التناهي ويقهره بعدا ما من وجوب تناهي الابعاد فيتبين بمقدمة الاوقات الجسم من حيث هو جسم لما لزم كل متناهيا لتحريك لا يمكن عكسه على ذلك لقوة تحدثا دون كبير وصعد اذا من حيث تحرك بعض تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا كان جسم من حيث هو جسم مانعا عن ذلك بيان ان القوة الجسمانية المتناهية بالطبيعة اذا حركت جسما ما لا تحرك بكون ذلك الجسم غالبا من المقاومة والا لكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم ملا يجوز ان يقهر بسبب كبر الجسم وصعوبة مقاومته القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان قهرت مقاومته فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها كليا تة وهو ظاهر فيتبين ان المقاومة كانت في الحركات القسرية بسبب القوابل الاخر فهو الطبيعي بسبب الفواعل لا غير لان القوى الجسمانية المتشابهة المتشابهة تختلف باختلاف محالها المختلفة بالصغر والكبر وبهذا ما سيما الكوكبية فانها بقهر تحرك بها وهذه المقدمات قررها الشيخ في الاشارات وشرحها المصنف كما ذكرنا ثم نقول مطابقا للاشارات وشرحه لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم في مادة لا نهاية لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوته نفسه لو افرض لما مر في المقدمة الثالثة او ليس زيادة جسمية الفلك بمؤثر في منع التحريك حتى يكون كتشبيه المحركين والمحرك واحد فافهم

فوكانت

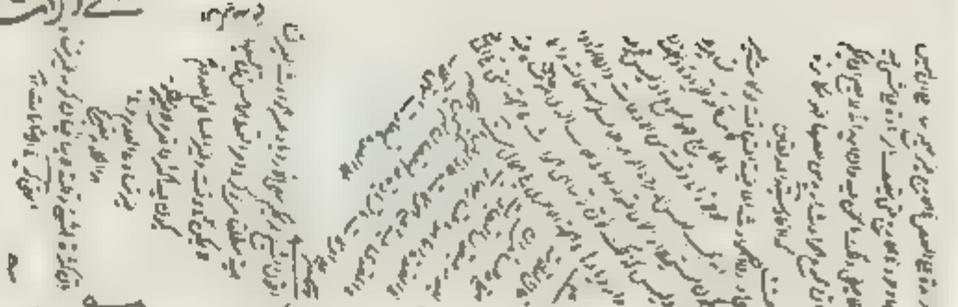
لو كانت الخاصة في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة بحسبه الكبير اقوى منها في الصغير لكانت النسبة
المحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى بل المحركان في حكم ما لا يختلفان و
المحركان مختلفان لما استبان في المقدمة الثانية من كون التفاوت بسبب القوابل فلو حرك كل القوة كل الجسم الذي هو محله وبعض القوة بعض الجسم الذي هو محله من غير
ان يحرك كل منها حركات بغير نهاية بل كانت حركة واحدة متناهية وكانت بقدر ما يخص
اعلم ان المصنف اكتفى في الدليل الاول بوقوع التفاوت وتمم في الدليل الثاني بالوجوب ثم في الاكثر
في الدليل الثاني اشار الى ذلك بقوله وبلزم متناهي فانه ما لم يتبع في الاشارات حيث فعل كذلك
ووجه المصنف ذلك بان شرح ان وقوع التفاوت في الجسم القابل ووجوب تناهي حركات الاقل
كان خاصة المحرك الثاني بقوله لان القوة الواحدة فضلت من حيث هي غير متناهية فعلا ما منها ولم
يكن في الجهة الثانية لان القوة المحركة هيهنا ليست بهذه بل انما يلزم ان لا يفضل فيها من حيث فضلت
تناهي حركاتها لا صيرورتها حركات لا كبر بسبب قوتها على تحريك جسم متناهي هذا ثم ان المصنف
قال ثم شرح الامام وابن البرهان الاول ثم ما احدثه استدراك الشيخ فان الحاصل منه ان القوة
الغير المتناهية لو حركت بالعرض جسما من المختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياها متناهيا ويلزم منه
كونها متناهية بالقياس الى الجسم بعد ان وصفت بغير متناهية هذا معنى وبعد حصول القوة الغير المتناهية
سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مسيرة لتحريكها الاجسام بالعشر والتسع خصصها
لقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي الدلالة عن القوى الجسمانية وان البرهان الثاني
اخص تناولا مما يجب الاحتراز عنه بقدر البرهان الاول على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي قوة حالة في جسم
مماس وقد فرغ منه بانتظام دلالة الجسم على التشابه كالتسعة والتسعين الفلكية المطبقة بعضها
وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك الغير المتناهي الذي يقابل التحريك بالعشر يكون
اعم من ذلك الكوكب متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس الناطقة والحيوانية مع ان اجسامها
المركبة لا يخلو عن مقاومات بعضها طبيعي تشابطها وابعد اكثر تلك النفوس مما لا تتعلق بها
محالها لكون تلك المحال اجساما آلية لكن لما كان المقصد هيهنا بيان امتناع كون الصدر الفلكية
المطبقة في قبول اثارها من التحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول
مقصوده هذا تمام الكلام في هذا المقام اعتراضا منهم اورده الامام على الشيخ وهو انه يجوز ان يكون
التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطوء فلا يلزم امتناع احدهما واجاب عنه المصنف وه بان المراد بالقوة
المذكورة هيهنا هي التي لا نهاية لها بحسب اعتبار المدة اي القوة دون المدة واعترض عليه العلامة
الحلي في شرحه على التجريد بان اخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثاني
وهذا الاعتراض قد تلقوه بالقبول والقوة هذا الاعتراض في الشارح القديم والجواب الصحيح ان يقال

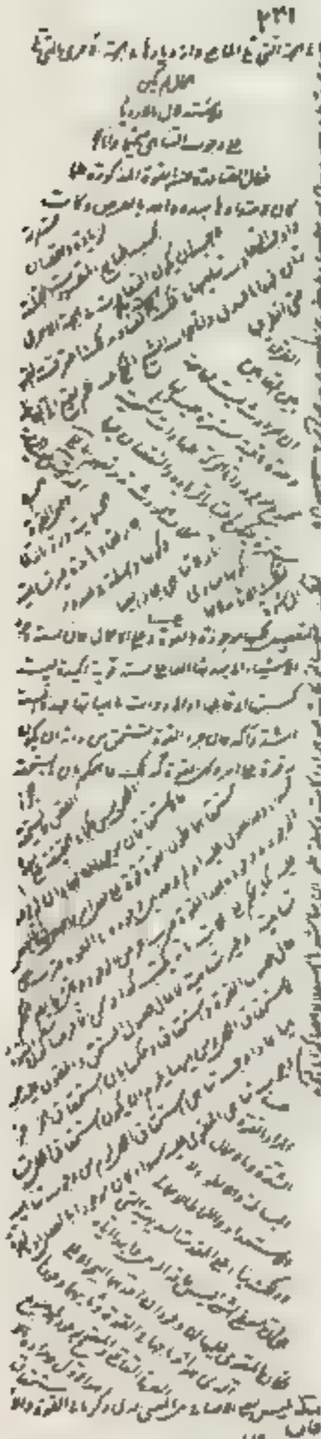


التفاوت بحسب الشدة تبتني على التفاوت بحسب المدة ويجب بلزم انقطاع احديهما وقال المحقق الشريف وذلك لان امر وقوع التفاوت بين الحركتين في الشدة اي السرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في المدة لان الاسرع تكون حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة قال وقوله يجب ان يعلم الخ في ذهني هيئة المدة والعدة والا لزم ان يتفاوت حركتان في الزمان المتساوي لهما في المدة مع تفاوتهما في العدة لا يجري التفاوت في السرعة والبطوء فاذا فرضنا قوة جسم بحيث فرضت فيه المدة وحركت جسما اخر في زمان فرضناه وفرضنا انها حركت جسما اخر اصغر منه بذلك التجزي في زمان يكون زمان حركته غير زمانه ولكن هذا الزمان اعني زمان حركة الاصغر يجب ان يكون اطول لان مقاومته اقل مع تساوي التجزي فاذا كان مدة حركات الاكبر غير متناهية وحركت تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية مع ان عدد اجزاء حركة الاصغر يلزم ان يكون اكثر انتهى وهذا كلام حق لا يرد عليه ما اورده الشارح القوشجي من ان كل مدة فهو امر متصل فحاصل فرضه لا جزء له بالفعل فان جزء الاجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية واما انه بلا التفات الى غير متناهية فمناه ان قسمته لا يقف عند حد لما قالر سيد المدققين من ان ما ذكره انما هو في المدة المتناهية لا في المدة الغير المتناهية لوجوب ان يكون جميع مقادير تلك الاجزاء مقدارا معينا لها ولا شك ان جميع مقادير الاجزاء الغير المتناهية بالعدد غير متناهية لان ضم المتناهي الى المتناهي مرارا غير متناهية يستلزم الا يكون هذا الا على لما ذكر قول هذا اعلم لما ذكره في التوضيح هو بعينه معنى كلام المعلم ثم الجواب الاقوى انه على ما ذكره في التوضيح يجب ان يكون مدة حركة الاصغر بكلام المعلم هو ان الكل انما هو في مدة المتناهي بحسب المدة او العدة فاذا فرض ان قوة قسرية حركت جسما اكبر في مدة غير متناهية مثلا وحركت بهذه القوة الغير المتناهية بحسب المدة جسما اصغر يجب ان يكون التفاوت بينهما في المدة في الجانب المقابل للمبدأ عند جانب عدم المتناهي هو موقع التفاوت في الشدة لا داخل له في الدليل ليس الكلام فيها فليتدبر جيدا وليتعجب من هؤلاء المهرة كيف عملوا من دلالة ذهنهم بظهر اندفاع ما قيل على اصل الدليل من ان التفاوت بالزيادة والنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة فلك الثوابت مثلا مقدر عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وذلك لانا لم نسلم ان الامر هينا على وقوع التفاوت في جانب عدم التناهي لكون كل واحدة من الحركتين مسافرة عن قوة اخرى فجاز وقوع عدة من احديهما بازاء واحدة من الاخرى بخلاف ما نحن فيه فان هذه بعينها ذلك الاعتبار واحد اعتبار وقوع عدة بازاء واحدة لا يتصور وقوع التفاوت فيكون لا محيص في جانب اللاتناهي واما الاعتراض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون القوة الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها مبدأ فلا يمكن اتخاذ المبدأين فاجيب عنه بان فرض المبدأ الواحد للحركتين بان يعتبر امر من نقطة واحدة من اوساط المسافة كاف في اثبات المطلوب ولا حاجة في امكانه وانعدام بل يمكن للحركة بداية واجيب ايضا بانا نعلم بالضرورة ان ما كان في فوتر قطع مسافة من اوساط الى اخرها كان في فوتر عكس ذلك اي قطعها من اخرها الى اوساطها فالقوة في فوتر الحركة التي لا ابتداء لها الى حد معين كان في فوتر الحركة من ذلك



في الاشارة الى بعض احوال العقول





الحد المعين الى ما لا نهاية له لكن اللازم بحكم البيان المذكور فيبطل المذكوم ايضا واما النقض بالجرمات العلكية فانها مع علة تناهيها ضعيفة مستندة الى قوى جسمانية تتزايد اذا تعقل الكل غير كافية في جزئيات الحركة كما مر فاجيب بان حركات الافلاك اذا دبرت مستندة الى نفوسها المجردة ذوات قواها المتفاوتة بحسب افاضاتها المدركة للجزئيات بواسطة الآلات وكلامنا في تأثير القوى الحالة في الاجسام ثم ان الامام فخر الدين الرازي اورد على الشيخ ان اتفاقيين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازدياد كل يوم على تناهيها ورد الشيخ عليهم بانه لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالانقضاء عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها فحاصل ما يرد عليه ههنا بانا نقول هو عليهم بعينه وانا نقول للحوادث التي يتقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال فلف اورد عليه بعض الافاضل هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليها ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة موثرة على تحريك الكل اقل من كونها موثرة على تحريك الجزء موثرة التفاوت في القوة عليها بالزيادة والنقصان ثم قال والسائل ان يعود فيقول انما استدللتم على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وهو بعود الاشكال الى كلام الامام وسفل الحقق البرهمن بعض الفضلاء ان هذا سهو واقع من الامام لان الاستدلال بالعكس فانا نقول قوة القوة على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء لان طبيعة الكل المفروض غايته عن تحريك القوى فكلما كان المفاوق اقوى كانت القوى على تحريكه اضعف بالضرورة فلما تفاوتت القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء لزم التفاوت في الحركات التي لا تناهي فيها فقد استدللنا بتفاوت القوة على تفاوت الافعال فلنا ان نعكس لنتوصل هذا

المسئلة الخامسة

في الاشارة الى بعض احوال العقل المادي

اعلم ان الهيولى الاولى مادية والصورة مصورية اعلم ان الهيولى الاولى قابلة للصور بقبولها المتعاندة وان الصورة الحالة فيها المقومة لها بقي لها الصورة فلفظة المادة مشتركة بين الهيولى والعلة المادية اعني الجزء المادي وكذا لفظة الصورة مشتركة بين الحال المقوم للهيولى وبين العلة المصورية اعني الجزء الصوري وقد صرحوا بان الهيولى مادة وقابل بالقياس الى الصورة الحالة فيها وعلة مادية بالقياس الى المركب من الهيولى والصورة وكذا الصورة صورة بالقياس الى المادة ففيها وعلة مصورية بالقياس الى المركب لا هذا اشار بقوله والمحل المتقوم بالحال اعني المحل الذي يحتاج في وجوده وتحصله الى ما يحل فيه انشا الهيولى الاولى فانها لكونها بالقوة محضة وانها ما سرقا لان ضلتها ليس الا انها قوة ومستعدة لكل شيء على ما صرح به الشيخ لا يمكن ان توجد وحدها لان البهم على انها ما سر لا يقبل الوجود بل يحتاج الى ان يحل فيها الصورة فتصيرها محصلة قابلة للوجود فان قبل احتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه باطل قطعا لان الشيء ما لم يتشخص موجودا لا يمكن حلول شيء اخر فيه فاذن وجود الذات غير مفتقر الى احوالها التي من جملتها حلول شيء اخر فيها لانا نقول الذي يحتاج اليه هو مطلق الحال وطبيعته وما يحتاج اليه المحل هو الحال المتعين فلا يحتاج ولا نسلم قولك الطبيعة لا توجد الا بعين الوجود المتعين قبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يصح احتياج المحل اليها في وجودها فنقول الحال على متعين متمم

في الاشارة الى تحصيل احوال العلة

٢٣٢

يحتاج في وجوده الى محل فلا يمكن احتياج المحل في الوجود اليه قطعا وذلك الحال هو العرض وقسم لا يحتاج الى محل في وجوده بل فيما يلزم من عوارضه كالصورة الجسمية فانها تحتاج بذاتها مستغنية في وجودها عن الهيولى وانما تحتاج اليها في قوتها ما يلزم منها من الاتصال والانفصال ومثل هذا الحال يجوز لاحتياج المحل اليه في وجوده ولا محذور فيه بل هو اي الحال وبالقياس اليه ومادة اي علة عادية للمركب من المحل والحال وبالقياس اليه وقبول اي قبول المحل المذكور اي قابليته واستعداده للحال وانما يتفاوت هذا بل هو من دائر كما نقلنا عن الشيخ فلما استشعر انه يمكن ان يقال ان المادة قد تكون قابلة للشيء وغير قابلة لاخر ثم مغيرة قابلة لذلك الاخر فيما نحن فيه فتوطأ للاول وبوعد بتوطيها للثاني وما يتوطأ بعد العدم وبعد بعد الوجود كيف يكون ذاتيا بل يجب ان يكون عرضيا منفكا اشار الى الجواب بقوله وقد يحصل القرب البعد باستعدادات بكسبها اما عيار الحال بلحظ ما بعد وهو جعل ليس هو اصل القبول والاستعداد بل انما هو مراتب القرب البعد فان الاستعداد الذاتي قد يكون بعيدا عن القبول ثم يعتبر فيه مراتب منها استعداد مادة الغذاء للصورة الانسانية واستعداد النطفة لها واستعداد الجنين لها وشيء من هذه الاستعدادات ليس ذاتيا للمادة الاولى بل ما هو ذاتي لها هو اصل الاستعداد الذي بالنسبة الى الصورة الغذائية والنطفية والجنينية والانسانية بل الاستعداد للصور على السواء والاستعدادات المذكورة امور اكتسبتها المادة الاولى من مقارنة الصور الحالة فيها واحدة بعد واحدة فاستعداد الغذاء للانسانية ليس هو الاستعداد الذاتي للمادة بل هذا الاستعداد قد حصل لها قبل ما كان من الاستعداد الذاتي بسبب مقارنة الصورة الغذائية وكذا استعداد النطفة حاصل للمادة قبل استعداد الغذائية من الصورة النطفية وهكذا الى الجنين وبحصل هو شيء من هذه الاستعدادات المكتسبة للمادة باعتبار ما يحل فيه من الصور والاعراض لا اصل الاستعداد القبول الذي هو ذاتي للمادة فلا اشكال وهذا الحال المقوم لمحله صورة اي علة صورية للمركب بالقياس اليه وجزء في جل المحل اي صورة بالمعنى المقابل للمادة بمعنى الهيولى وبالقياس الى المحل الذي هو الهيولى وانما عبر عن الصورة بهذه العبارة لما قرر في موضعه من ان الصورة انما هي شريكة العلة الهيولى في ان تعلل مستقلا لها واعلم انه ليس المراد ان العلة المادية منحصرة في الهيولى والعلة الصورية منحصرة في الصورة المقومة للهيولى كما يوهمه ظاهر العبارة وذلك لما سبق من ان الموضوع كالمادة فيكون العرض ايضا كالصورة كما سنشير اليه هناك وهواي هذا الحال المقوم للمحل الشيء بالصورة بالمعنى المقابل للهيولى للمادة واحدى لا يكون للهيولى صورتان مقومتان في مرتبة واحدة لان كلا منهما ان استقل في تقويمها استغنت عن الاخر والا فالمجموع مقوم واحد وصورة واحدة وانما قلنا في مرتبة واحدة لان الصورة النوعية ايضا مقومة للهيولى لكن بعد تقوم الصورة الجسمية اياها واعلم ان هذه الامور المشعرة على ثبوت الهيولى ذكرها المصنف ههنا على سبيل الحكاية وبمعنى انه على تقدير ثبوتها وعند القائلين بها يكون الحال هكذا فلا منافاة بينها وبين ما سبق من نفيه الهيولى في هذا الكتاب

المسئلة السادسة

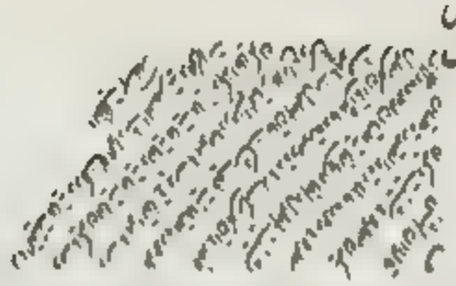
في احوال العلة الفاعلية قال الشيخ في الشفاء اما الفاعلية فهي المعنى الذي لاجله يحصل الصورة في

المادة

في احوال العلة الغائية

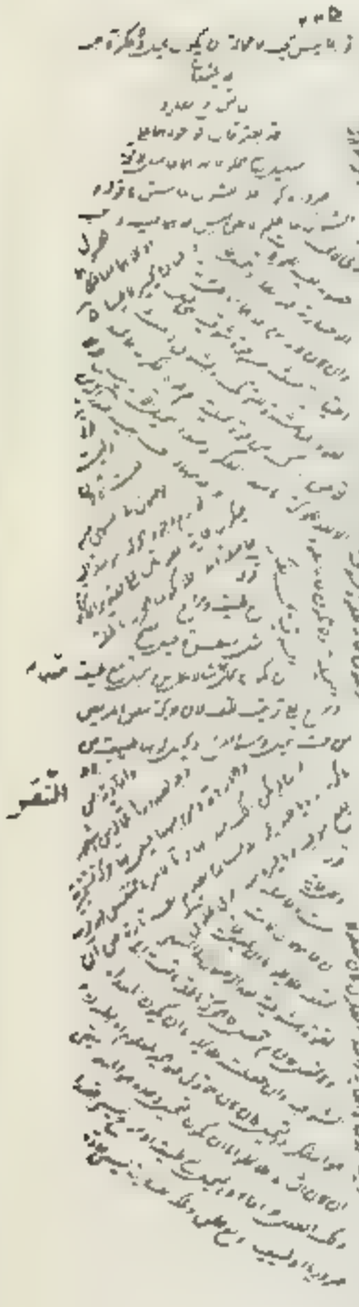
المادة وهو الخبز الحقيقي او الخبز المظنون فان كل تحريك يستند عن فاعل لا بالعرض بل بالذات فانه يقوم بهذا
هو خبزا بالقياس الى شيء فربما كان بالحقيقة وربما كان بالظن فانه اما ان يكون كذلك ويظن به ذلك ظنا وذلك
في الاكثر وقد يعني بالغائية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء ما بان كان فاعلا واما الغائية فهي الاجل
يكون الشيء وقد علته هذا يسلب وقد يكون الغاية في بعض الاشياء نفس الفاعل كالفرح بالضحك وقد يكون
الغاية في بعض الاشياء في شيء غير الفاعل وذلك تارة في المؤمنوع مثل غاية الحركات التي تستدعي
وجودا وطبيعة وقارة في شيء ثالث كمن يعمل شيئا لغرض فلان فيكون زيد فلان غاية خارجة عن الفاعل
والقابل وان كان الفرح بذلك الغرض ايضا غاية اخرى من الغايات والمتغير من حيث هو متغير
الشبه غاية والشبه بنفسه غاية انتهى ملخصا فنقول ان الغاية يجب ان تكون تمامية الشبه
فعل الفاعل فتكون مترتبة على فعل الفاعل ومتاخرة عنه ومع ذلك تكون علة له ومتقدمة عليه بحيث لا
بان وهو ان معنى كون غاية الشيء علة له هو ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده الفعلي الى وجوده العقلي او
امر يحتاج للعلة فاعليته لا محالة وهو في كونها علة يحتاج الى تصور صحيح الغاية صرورة ان الفاعل ما لم
يتصور غاية لا يفعل ومن ههنا قالوا ان الغاية بمعنى انها اي بكونها الذهنية علة لفاعلية الفاعل
وبانها اي بكونها الخارجية معلول للفاعل وبعبارة اخرى ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود
العيني معلول وهذا كما قيل معنى قولهم ان العلة اخر في العقل اول في الوجود قال الشيخ في الطبيعيات الفاعل من جهة سبب
للغاية وكيف لا يكون كذلك والفاعل هو الذي يفعل لغاية موجودة والغاية من جهة هي سبب للفاعل
وكيف لا يكون كذلك وانما يفعل الفاعل لاجلها والا لما كان يفعل لغاية تخرج الفاعل الى ان يكون
فاعلا ثم قال والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية ولا لهيئة الغاية في نفسها ولكن علة لوجود هيئة
الغاية في الاعيان وفرق بين الهيئة والوجود كما علمت والغاية علة لكون الفاعل فاعلا فهي علة له
في كونه علة وليس الفاعل علة للغاية في كونها علة وفي هذا اشارة الى ما نقل عن المعلم بقوله والغاية علة بهيئتها
لعلية العلة الفاعلية ومعلولة في وجودها العيني للمعلول والى قال المعلول الاول وجود الغاية مرتب على
وجود المعلول فهي معلولة للفاعل انما بواسطة كما ان المعلول معلول لها بالواسطة من تلك غاية
الحركة قد تكون نهاية لها وقد لا تكون كلقاء الحبيب كما سيجيء عن قريب فليس كل غاية هي معلولة للمعلول
بسبب الوجود العيني قلت لقاء الحبيب سلمنا وان لم يكن معلولا للحركة كالنهاية لكنه مترتب على النهاية فهو
معلول للحركة بالعرض لا بالذات فليتدبر ولقيل لهم يقولون ان الغاية في افعال الله تعالى انما هي ذاته
تعالى وصفاته لانها لا تترتب على وجود المعلول اجيبوا بانهم اتفقوا على ان الغاية مكتوبة عن فعل الله تعالى
لان الفاعل انما يفعل لغاية يكون غيرها من وجهين الاول من حيث انه يقصد بوجود تلك الغاية فلا بد
ان يكون وجودها اولى بالوجود والا لم يكن غاية له اصلا فيكون مستكملا بذلك الوجود ومستفيدا منه تلك
الاولوية الثاني من حيث انه يتم بهيئة تلك الغاية فاعليته فيكون هو ناقصا في فاعليته ولما كان تعالى تاما
بذاته لا يتطرق اليه نقصان اصلا فذن لا غاية لفعله بل هو فاعل بذاته هذا فاذكروه ومن ذلك ان
قولهم انه لا غاية لفعله او انه غاية للوجود كله او انه غاية الغايات على اختلاف العبارات معناه في الحقيقة

المسئلة السادسة



نفى الغاية عن فعله تعالى والاشارة الى ان ذاته سبب لفاعلية كل فاعل الذى يفعل لغاية
فذاته غرض الغاية فلذلك اطلق عليها الغاية لا انها غاية حقيقة كما ذكره المحقق الشريف ولا يبعد ان يحمل
على الاشارة الى ذلك قوله وهى ثابتة لكل فاعل يفعل بالقصد اى بالاعتبار الزائد
على الذات كما هو مصطلح الحكماء فان قلت ليس لفظ الله تعالى عندهم علما للذات بالاعراض قلت
نعم لكنهم يفرقون بين الغرض والغاية فلا يجعلون الغرض علة لفاعلية تعالى فيقولون بالغرض الحكم والمصالح
التى تشمل عليها الافعال مما يجده العقل ويحكم به وبصيرورة الفعل منا اوقبيحا فانهم يجدون ذلك موافقون
الحكماء بحسب المعنى وان لم يطلق عندهم لفظ الغرض عليها بل يجعلون لمعنى الغرض والغاية مترادفين
بخلاف الاشاعرة فانهم يوافقون الحكماء فى هذه المسئلة بحسب اللفظ فقط كما سيجىء تحقيق ذلك فى
الاهليات ان شاء الله العزيز واعلم ان الحكماء اثبتوا لكل مجرد بالذات فعل سواء كان ارادة او لا وسموها غاية
والمحقق حشى هذا الحكم بالارادات وبالجملة فان هذا المقام شكوك صعبة منها انه قد قيل انه لا
يجب ان يكون لكل فعل غاية فان من الافعال ما هو عبث وليس له غاية البتة او ليس له غاية هى خير او مظنونة
خيرا والشيخ فى دفع هذه الشبهة قال فى الهيات الشفا بهذه العبارة واما بيان امر العبث بحسب ان
يعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدأ قريب مبدأ بعيد فالمبدأ القريب هو القوة المحركة التى فى عضلة
العضو المبدأ الذى يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا
ارتسم فى التخيل او التفكر المطلق صورة ما محركة القوة الشوقية الى الاجماع خدمتها القوة المحركة
الى فى الاعضاء. فربما كانت القوة المرتسمة فى التخيل او التفكر هى نفس الغاية التى ينتهى اليها الحركة
وربما كانت مبدأ جزء ذلك الامر الذى ينتهى اليه الحركة الى ما ينتهى اليه الحركة مثال الاول
ان الانسان ربما نجر عن المقام فى موضع ما وتخيل فى نفسه قوة موضع آخر فاشتاق الى المقام
فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فكان متصورا نفس ما انتهى اليه بجزء القوى المحركة للعضلات وهذا
الثانى ان الانسان قد يتخيل فى نفسه صورة لغاية ليصدق له عشقا فيتحرك الى المكان الذى يعلم
معشوقه فيه فينتهى حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس المعشوق الاول
الذى نزع اليه بل معشوقا آخر لكن المعشوق يتصور ان يحصل بهذا وهو لغاية الصديق فقد تبين من هذين
القسمين ان يتبين لك من ذلك بادئ ما تأمل ان الغاية التى ينتهى اليها الحركة فى كل مال من حيث هو غاية
حركته هو غاية ان اى حقيقة للقوة الفاعلة المحركة التى فى الاعضاء وليس للقوة المحركة للاعضاء غاية غيرها
لكن ربما كان للقوة التى فيها غاية غيرها فليس يجب بها ان يكون ذلك الامر غاية للقوة الشوقية بحيث
كانت فكرية ولا يجب بها ذا انما ان لا يكون بل ربما كانت وربما لم تكن كما قد يتبين للمتأمل من امثلة
الاول منها فكان ينبغى الغاية فيهما واحدة واما الثانى فكانت مختلفة والقوة المحركة التى فى الاعضاء
مبدأ حركة لا محة والقوة الشوقية ايضا مبدأ والمبدأ المحرك فانه لا يمكن ان تكون حركة منتهية
لا عن شوق البتة لان الشىء الذى لا ينبعث اليه القوة ثم ينبعث اليه ايضا فانتهاؤه لا محة قد
حدث بعده ما لم يكن فاذن كل حركة منتهية فيكون مبدأها الاقرب قوة محركة فى عضل الاعضاء

في العلة الغائية



المسئلة الثانية

فعل نفسه اذا كان بعد ما لم يكن هناك شوق ما لا محالة وطلب نفساني وذلك مع تخيل ما الآن ذلك التخيل ربما كان غير ذات بل متربع البطلان او كان ثابتا ولكن لم تتغير فليس كل من تخيل شيئا استمر مع ذلك وبحكم انه قد تخيل وذلك لان التخيل غير الشعور بانه قد تخيل وهذا ظاهر ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب الامر الى غير النهاية واما الثاني فان لا ينعاث هذا الشوق علة له لا محالة اما عادة واما صادر عن هيئة وارادة اسفالا الى هيئة واما عارض من القوى المحركة والمحتمة على ان يتحرك لها فعل تحريك او احساس والعادة لذيذة والانتقال عن المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعني بحسب القوة الحيوانية والتخيلية فالذة هي الخير الحسي والتخيلي والحيوان ما لم يقترن بالمعقولة خيرا بحسب

حكما حرفيا ان قلت التحريكات انما كانت لاجل الامور المشاهدة هي انها ولا تعني بالغاية الا ما لاجله تحريك لشيء كما مر قد لنا على ان ما ذكرت من التحريكات الى قلت الامور تاتي ذي الغاية لك الغاية ظاهر جدا لكن تامل فيها حق التامل الا ترى انه من عجز الرأس البرد ومن حبة الشعير الا التعبير ولا بلد من نطفة الانسان ومن نطفة الحي وغير الحي والغير مرد لان على سبيل اللزوم والدوام بحيث لا يتخلف الا لمانع وليس ذلك الا لقوة مودعة في حبة البر مثلا متوجهة تحريكا نحو حصول البر فيترتب عليها وذلك حيث لا يعبر عنه هذه هو بعينه اثبات الغاية للطبيعة على سبيل الاجمال وسيظهر لك في ضمن مطاوي ورود ما في الشكوك بنا على وجه التفصيل واما تقرير الشك المورد على هذا انه لا يمكن ان يكون تحريكات الطبيعة غائية لوجوه الاول ان الغاية يجب ان تكون بوجودها الذهني علة لفاعليته الفاعل كما مر والطبيعة لا شعور لها ليكون للغاية وجود ذهني عندها ولا روية لها ليكون وجودها ذهنيا عندها وقد مر الجواب عن امثال هذه الشبهات في التحريكات الطبيعية وجوبها لذهنية انما هي عند مبادئ الفاعل الواعي من الجبلة لا عند الطبيعة وانما هي مبادئ لترتب الغاية بكونها مسخرة للمبدأ الحق هو فوقها وصورة الغاية انما يجب كونها عند الفاعل الذي يكون مبدأ لها واما اذا كان المبدأ في الحقيقة هو غير على سبيل التسخير له فيكفي كون الصورة عند المسخر اياه وقد مر ذلك بحيث يودي تحريك الغاية على ان تكون صورة الغاية عند الفاعل لا يجب ان يكون على سبيل الشعور النفساني بل يكون ان يكون على سبيل الاقتضاء الجبلي وقد ذهب الى ان للطبيعة شوقا جبليا طبيعيا نحوها الى كمالاتها وغاياتها وهو الذي ينتهي حركاتها اليها وان لم يكن لها شعور نفساني بها صرح بذلك الشيخ في طبيعيات الشفاء والى هذا اشار في الهيئات الشفاء بقوله ويجب ان تكون الامور الطبيعية صورها عند العلل المتقدمة للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على سبيل التحريك بنوع اخر واما الزوبعة فقال الشيخ في طبيعيات الشفاء في جواب ذلك ان الزوبعة ليست لتحصل الفعل فاعلة بل لتعين الفعل الذي نشأ من بين سائر ما يفعل جائز انتشارها لكل واحد منها غاية بحصوله لكن لا لاجل تخصيص الفعل لا تجعله فاعلة غاية ولو كانت النفس مسلمة من النواوع المختلفة والمعارضات المتشتة لكان يصدر عنها فعل منتشر على نهج واحد غير روية وان شئت ان تستظهر في هذا الباب فتامل ما ذا عسى عترة ان يشك في انها لغاية واذا صادفت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية فضلا حيث اذا حضرتها الروية بعد وبتلك المعارف فيها عن التفاوت فيما يراد له كون يكتب او يعزف بالعود فاذا اخذ في روية في احتيار حرف او نغمة تغير واذا ان يقف على عدها تبلد وتعطل وانما تستقيم على نهج واحد فيما يفعل بلا روية في كل واحد واحد مما يستقيم فيه وان كان ابتداء ذلك الفعل وعصمة انما وقع بالروية واما المبني على ذلك الاول والابتداء فلا يرتفع فيه وكذلك حال العشار الذي بنا يعصمه من دورة البيدر على العشر من غير فكر ولا روية ولا استحضار الصورة ما يفعله الا اذا ارتفع من هذه الاستوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا ايجادا وتحريكا للبدن بحركة البدن وبالواسطة بل انما يحرك بالحقيقة العضل والوتر فيتبعه

محراب ذلك بعضو والنفس لا تشعر بتحريك العضو مع ان ذلك العضو خشاري واول ستهى عند رميه
جدا بفعيل انه والك ان الحركات الطبيعة لا تنتهي الحد يقف عنده كما في الكون والفساد وسائر الغايات
فلما يقف عندها الان عبد كل كائن كائنا الهما الا اينما هو الغاية يجب ان يقف عندها تحريك العلة
الفاعلة وقد خالف الشيخ عبد الطيبات الفرق بين الغاية والذات وبين الغاية والذات وهو احد غايات
بالعرض قال والفرق بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية التي تطلب لذاتها والغاية بالعرض احد الثلثة اما امر لا بد
من وجوده حتى يوجد الغاية على انه علة للغاية بوجه مثل سلامة الحديد حتى يتم القطع به واما امر لا بد منه
من وجوده حتى يوجد الغاية لا على انه علة للغاية بل على انه لازم للعلة مثل انه لا بد من جسم ادكن
حتى يتم القطع به وانما لم يكن بد من جسم ادكن لا لذاته لكن لانه كان لازما للحديد الذي لا بد منه و
اما امر لا بد من وجوده لا لانه للعلة الغائية بعينها مثل ان العلة الغائية في امر التزويج مثلا
التوليد ثم التوليد بتمحيب الولد وبلزمه لا ان التزويج كان لاجل هذه كلها غايات بالعرض الغرض
لا العرض الاتفاقي ثم قال معنى انما تنحاز من الكائنات الغير المتحدة هيئة هي بعاينات ذاتية
في الطبيعة ولكل الغايات الذاتية هي مثلا ان يوجد الجوهر الذي هو الانسان والفرس والنخلة وان يكون
هذا الوجود وجودا دائما ثابتا وكان هذا ممتنعا في الشخص الواحد المشار اليه لان كل كائن يلزمه
ضرورة الفساد واسبب الكائنات من اجل الجنايات بها وانما امتنع في الشخص استهى النوع ذلك بعرض الاول
اذن هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا وفرضنا وجود شخص معين غير معين وهو العلة الغائية بعد
الطبيعة لكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد له حصوله ناقصا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص
بلا نهاية فيكون لا انتهاء هي الا شيء من العدد عرض على معنى الضروري من القسم الاول لا على انه عرض
بنفسه اذ امكن ان يفنى الانسان دائما كما يفنى الشخص والقسم لما احتيج اليه التوليد لكان ذلك
لدليل على انه ولو سلمنا ان العرض كان لا انتهاء هي الاشخاص كان لا انتهاء هي الاشخاص معين غير معين كل
شخص شخص انما يذهب بلا نهاية شخص بعد شخص لا لانتهاء بعد لا انتهاء فاذن الغاية بالطبيعة هيئة
موجودة هي وجود شخص منتشر لا انتهاء هي الاشخاص ثم الشخص الذي هو ذاك الى شخص اخر الثالث وله
رابع ليس هو بعينه غاية للطبيعة الكلية بل للطبيعة الجزئية فاذن هي غاية للطبيعة الجزئية فليس
غيرها بعدها غرضا وغاية لتلك الطبيعة الجزئية التي هي غايتها واعني بالطبيعة الحرث القوة الخاصة
بالتدبير الشخص الواحد اعني بالطبيعة الكلية القوة الفاعلة في جواهر الذي وفات كثيرة فما
وهي المدبرة لكلية في الكون استمر كالانسان الثالث او كانت الطبيعة تفعل لاجل ذوات
كانت النشوئيات والروابد فالموت في الطبيعة البتة فاذن هذه الاحوال ليست بعضها لو كان
تادي الاسباب الى مسبباتها على الدوام او الاكثر بقتضي ان يكون المتأدي اليه غاية للاسباب
كان كل ما يتأدى اليه الطبيعة على الدوام او الاكثر غاية فكان جميع ما ذكرنا وغير ذلك كالهرم
والذبول والفساد تمايت في الطبيعة لها غايات طبيعية وهذا ظاهر هذا جاب الشيخ عن
ذلك بأنها طبيعيات التفا بقوله واما هذه النشوئيات وما يجري مجراها فان بعضها هو نقص

في العلة الغائية

٢٢٩

وقبيح ومصدوف عن المجرى الطبيعي بعضها زيادة وما كان مفقصاً وقبيحاً فهو عند فعل لمعضيات المادة
ونحن لم نضمن ان الطبيعة يمكنها ان تحرك كل مادة الى الغاية ولا ممتنعاً ان لا عدام افعالها غايات
بل انما ممتنعاً ان افعالها هذه المواد الطبيعية المطبعة التي لها هي انما غايات وهذا لا يراعم ذلك الموت
الذبول هو لقصور الطبيعة البدنية عن الزام المادة صورتها وحفظها اياها عليها بادخال بدلها
يتحلل ونظام الذبول ليس بنا غيرت دلالة غاية اليتة فان لنظام الذبول سبباً غير الطبيعة الموكلة
بالبدن وذلك السبب هو الحرارة وسببها هو الطبيعة لكن لكل مدد بانه فان الاستمداد منه اخيراً
يقع اقل من الاستمداد منه بدءاً فعلل تذكر في العلوم الجزئية فيكون ذلك الامداد بالعرض سبباً لنظام
الذبول فان الذبول من حيث هو ذو نظام ومتوجه الى غاية فهو فعل الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة
البدن ونحن لم نضمن ان كل حال للامور الطبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة التي فيها بل قلنا ان كل
طبيعة يفعل فعلها فانما يفعله لغاية لها واما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها والموت والتحلل
والذبول وكل ذلك وان لم يكن غاية لها فانه القياس الى بدن زيد هو غاية واجبة في نظام الكل
وقد اومانا الى ذلك فيما سلف وعلمت بما النفس سببها لها غاية الموت واجبة وغاية في
تناسب الضعف احبة واما الزيادات فقد ايضاً كانت لغاية فانه لما كان المادة اذا قبلت حركة الطبيعة
فقبلها الى الصورة لم تستوفها بالاستعداد الكامل بها ولا تقبل صورة فعل الطبيعة فيها غاية
وان كان المستعد الى تلك الغاية اتفاق سببي فحسبي منهي لنزاعم انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل
شيء فالسؤال باق عنه في ذلك الشيء نفسه انه لم فعل الطبيعة على ما هو عليه وتشعر المطالبة الى غير
النهاية واما ما عند الشيخ ابن سينا اذا كان للحركة غاية وفعل غاية وجب ان تكون لكل غاية غاية
وان لا تقف المسئلة عن لم فهو ان الغاية في الحقيقة تكون مقصودة لذاتها وتكون الامور الاخر مقصودة
وما بقصد لاجل شيء آخر فجاز ان يسئل عنه بلم المقتضي للجواب بالغاية واما ما يقصد لذاته فانه
لا يليق به السؤال عن انه لم قصد لهذا لا يقال لم طلبت الصحة ولم طلبت الخبز ولم هربت عن المرض ولم
نفرت عن السم ولو كانت الحركة والاحالة تقتضي الغاية لانها موجودة او لانها غاية لكان وجب
ان يكون لكل غاية غاية لكنها تقتضيه للزم من حيث هناك يقال ويحتاج مناد وعن سبب بعد اوارد
الخامس انه لا يلزم ان ما يظن كونه مترتباً على فعل الطبيعة وتاركي الطبيعة ان يكون من فعل طبيعة
ويكون للطبيعة فعل حيث قاليه بل انما هو من ضرورة المادة فان قوماً من القدماء على ما بالغ انفاقاً
جعلوا حصول المادة بالاتفاق وتصورها بصورها بالضرورة لا لغاية مثلاً قالوا لو ان الناب لم
تستحد لتقطع ولا الاضراس جعلت عريضة لتطحن بل اتفق ان حصلت هناك مادة لا تقبل الا
هذه الصورة واتفق ان كانت هذه الصورة نافعة صانع البقاء وكل الحكم في سائر الامور الطبيعية
التي اتفقت ان تحدث على وجه مقتض المصلحة فلم لم يتنبه الاتفاق والضرورة المادة بل ظن انها
انما تصدر عن فاعل يفعل لاجل شيء ولو كان كذلك لما كان الامر ابداً دائماً لا يختلف هذا كالمطرد الكلي
نعلم يقيناً انه كان لضرورة المادة لان الشمس اذا تجذبت تخلص البخار الى الجو البارد فصار ماء ثقيلاً

المسئلة الثانية

بنزل ضرورة ولا يتفق ان يقع في مثل هذا ظن ان الامطار مقصودة في الطبيعة لتلك المنافع ولم يلتفت الى
امداد طالبا ذلك واجاب عنه بالصحيح في طبيعيات السماء والعالم والذي يجب الان ان نقول به في هذا
الباب يعتمد هو انا لا نجزم في الآن في ان الاتفاق مفعل لا تكون الامور الطبيعية وذلك
بالقياس الى افرادها فانه ليس حصول هذه المياه عند هذا الحر من الارض ولا حصول هذه البقعة من
البرد هذه البقعة من الارض لاجل حصول هذه المنفعة في هذا الوقت من الاوقات ولا امرا اكثريا بل لسبب آخر والله
وما يجري مجراه اتفاقا ولعموم الطبيعة مثل تكون السيل عن البرد ما استمداد المادة من الارض والجبل
عن الطفا ما يستمد المادة من الرمل هل يعتد ذلك الاتفاق فيجوز ليس باتفاق بل امر توجبه الطبيعة
ويشتد عليه قوة وكذلك لسنا عدا بنا على قولنا ان المادة التي لا تقبل الا هذه الصورة لكنا
نعلم انها انما لم يحصل لهذه المادة هذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة بل حصلت هذه المادة
لهذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة مثلا ليس البيت تماما ويسبب فيه الجوهر طين والخشب ان الحجر
اثقل والخشب اخف بل هنا الى صنعة صانع ليحصل الا ان يكون سبب سواء ما تعمل هذه المنسبة
فيعلمها على هذه النسبة والتأليف ما لم تفارق اجزاءه صلابة ما قلناه وهو ان البقعة الواحدة اذا سقط عليها
حبة برد ابتدأ سيل او جنة شعير ابتدأ سيل ستير فيحتمل ان يقال ان الاجزاء الارضية
المائية تجذب بذاتها وتلصق في جوهر البرد وترتيب ذلك سيظهر ان تحرك عن مواضعها ليس بذاتها
والحركات التي لذاتها معلومة فيجب ان يكون تحركها اما بوجب قوي ممكنة في الجمادات جاذبة او دافعة
اهد تقاسم لا يخلو اما ان يكون في تلك البقعة اجزاء مصلحة لتكون البرد او اجزاء مصلحة لتكون الستير او
تكون الصالح لتكون البرد صالحا لتكون الستير فان كان الصالح لهما اجزاء واحدة فقط فقد سقطت
الضرورة المنسوبة الى المادة وصح الامر الى ان الصورة ظاهرة على المادة من مصور مختصها بتلك
الصورة ويحركها الى تلك الصورة واترداما اوفيها اكثر الامر بفعله الله تعالى فان ما كان كذلك هو
فعل بعيد عن ذات الامر متوجها اليه اتفاقا واترداما فلا يخلو واما اكثريا فيخلو وهذا هو مرادنا بالاتفاق
الغاية في الامور الطبيعية وان كانت الاجزاء مختلفة فلما سبق ما بين القوة التي في البرد وبين تلك
المادة هو ما تجذب تلك المادة بعينها وتحركها الى حيز مخصوص في الدوام او الاكثر فهنا لك يكتسبها
صورة ما تكون ابقى القوة التي في البرد تحرك مادة هذه المادة الى تلك الصورة من الجوهر والكيف و
الشكل والاين ولا يكون ذلك لضرورة المادة وان كان لا بد من ان تكون المادة على تلك الصفة لتقبل
الا تلك الصورة فلنضع ان صناع المادة صانعا هذه الصورة او غيرها لا لغرض مثلا فهل يلزم ان يكون
اتفاقيا لا يحب تكتسب هذه الصورة بعد ان لم يكن لها ليس لضرورة فيه بل عن سبب اخر يحركها اليه
فيحصل لها ما هي بسبيلها الحق لقبول الصور والاعراض بين من هذا كله ان تحركها الطبيعة للمواد
على سبيل قصد طبيعي منها لا حدة محدودة وان ذلك مستمر على الدوام او على الاكثر وذلك لغلبة
بلغة الغاية ثم الظاهر ان الغايات التي تصدر عن الطبيعة في حال ما تكون الطبيعة غير معوقة ولا معوقة
كلها خيرات وكمالات وامرا فاضلة الى غاية ضرورة كان ذلك الشاذ فيما ليس عنها دائما ولا اكثريا بل في

في العلة الغائية

٢٣١

خال يفقد النفس منها فيها سببا غاريا صابق ماذا اصاب هذا العضل حتى ذوقت ماذا اصاب هذه المراة حتى اسقطت واذا كان ذلك فالطبيعة تحرك لاجل الخيرة وليس هذا في نشو الحيوان والنبات فقط بل وفي حركات الاجرام البسيطة وافعالها التي تصدر عنها بالطبع فانها تتحرك نحو غايات متوجهة اليها دائما ما لم يعق عائق وتجريها على نظام محدود ولا يخرج عنه الا بسبب معاوق وكذلك الاطعامات التي للاعضاء الحيوانية التامة والناسجة والمغذية فانها تشبه الامور الطبيعية وهي لغايات انتهى كلام الشيخ والجميع ناذكرنا من اثبات الغايات للطبيعيات ودفع الشكوك عنه اشار المصنف بقوله واتبعوا الطبيعيات غائيات ومنها شبهة البخت والاتفاق وتقريرها ان منها امورا اتفاقية لا سبب لها يتأدي اليها التكون هذه غاية لم ترتبة عليه وذلك كمن يحفر بئرا فاصاب ماء او بناء فيعثر منها على كنز لم يكن عالما بكونه فيها ولم يكن حافرا لاجله فهذا العثور على الكنز مما لا سبب له لا ارادي ولا طبيعيا ولا قسريا فانه ليس هناك فعل طبيعي يكون ان يكون سببا للعثور على الكنز ولا قسري وهو ظاهر والفعل الارادي الذي هناك داعي الحفر لم يكن لاجل العثور بل لامر اخر والاسباب مختصرة في هذه الثلثة فقبل العثور على الكنز غاية لسبب من الاسباب بل هو امر اتفاقي وكذلك من يزلق عن شفير بئر فينقع فيها فانه ليس لهذا الوقوع في البئر سببا من الاسباب مثل هذين الامرين كثيرا جدا بل اكثرها يجري في هذا العالم من هذا القبيل فظهر انه لا يجب ان يكون لكل فعل يحدث سببا ان يكون كل ما يحدث غاية لفعل ونقل الشيخ في طبيعيات الشفا ان جماعة من الاوايل عطلوا امر البخت والاتفاق جدا فغرقه كديمقراطيس شيعته جعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق وانكروا ان يكون لصانع اصلا وداوا ان مبادي الكل اجرام صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناه وان جوهرها في طباعها جوهر متشاكل وباشكالها تختلف وانها دائمة الحركة في الخلاء فاتفق ان صادم منها جملا بجتمع على هيئة فيكون منها عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد مرتبة في خلاء غير متناه لكن مع ذلك يردون الامور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى كانباذقلس ومن جرى مجراه لم يعدوا على ان يجعلوا العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن المبادي الاصلية بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعية على نحو يصلح للبقاء والفعل بقي وفعل وما اتفق انه لم يكن كذلك لم يفعل وفرقة اخرى لم يجعلوا الاتفاقية واقعة بلا سبب لم يجوزوا الكون بلا علة لكنهم جعلوا نفس البخت والاتفاق من الاسباب التي توجد بها الاشياء وقالوا ان البخت والاتفاق سبب لامر مستور لم يقع عن ان يدركه العقول حتى ان بعض من يرى هذا الراي اجل البخت محل البتة الذي يتقرب اليه والى الله بعبادته وامر بني له هيكل واتخذ باسمه صنم بعيد على نحو ما يعبد الاصنام عليه وبان انهم ظاهرا انكروا ان يكون للبخت والاتفاق مدخل في العلل بل الكرتان يكون لها معنى في الوجود وقالوا انه من المحال ان يجد للاشياء اسبابا موجبة ونشاهدها معقدة وقرنها عن ان تكون علة او قرنا دليها علة مجهولة من البخت والاتفاق فان الحافر بئرا اذا عثر على كنز جزما اهل

المسئلة السادسة

الفقاوة القول بان البحث وان ذلق بنا فانكر وجلد جزموا القول بان البحث الشق قد لحقه ولم يلحقه هناك بحث البتة بل كل من يجر بره الى الذهن بالروية من يميل الى ذلق شفير ذلق عمرو يقول ان فلانا لما خرج الى السوق لبعد غايته وكان رجح عزمه لم يظفر بحقيقة ذلك من فعل البحث وليس كذلك بل ذلك لانه قد توجه الى مكان بعزمه ولم يحس بصرفه قالوا وليس ان كان غايته في خروجه غير هذه الغاية بحيث لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا للظفر بالغرض فانه يجوز ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك ويعترض ان يجعل المستعمل لذلك الفعل احد تلك الغايات غاية فتعطل الاخرى بوضعه لا في نفس الامر وهو في نفس الامر غاية بحسب ان ينصبها غاية ويرفض ما سواها الا ترى لو كان هذا الانسان شاعرا بمكان الغرض هناك فخرج برويه مظفرا بهم بقال ان ذلك واقع منه بالبحث بل بقال لما عداه انه بالبحث والاتفاق فيزعم ان جعل احد الامور التي يتوصل اليها خروجه غاية جعله خروجه عن ان يكون في نفسه سببا لما هو سبب له كيف يظن ان ذلك يتغير بجعل جاعل وهذا المذهب في المطالب الاتفاقية اصلا ليس بشيء لانه اذا وجد كل شيء سببي سببه لم يكن للاتفاق وجود بل السبب الموجود للشيء الذي لا بد وجوبه على الدوام والاكثر هو السبب للاتفاق في نفسه من حيث هو كذلك وقد يكون لشيء واحد غايات كثيرة مغالطة بالشركة في اسم الغاية فان الذي يبتغي لما ينتهي اليه الشيء كيف كان وبقول بقصد بالفعل والمراد بالغاية هو ههنا هذا وهو ان الجعل لا يغير الى ذلك هذا الذي يغير بسلم الا ترى ان الجعل يجعل الامر في احدهما اكثر بابا وفي الاخر اقل فلعل ان الشاعر بمقام الغرض الخارج الى الظفر به من حيث هو كذلك فانه في اكثر الاحوال يظفر به وغير الشاعر الخارج لا الذكان من حيث هو كذلك ليس في اكثر الامر يظفر به فاذا كان الجعل المختلف يختلف له حكم الامر في اكثريته لكنه يختلف له حكم الامر في انه اتفاقا او غير اتفاق بل الجواب الحق عن شبهة الاتفاق ان يقال ان الامور منها ما هي دائما ومنها ما هي في اكثر الامر مثل النار في اكثر الامر تحرق الحطب اذا القيت واذا الخارج من بيته الى بستانه في اكثر الامر يصل اليه ومنها ما ليس دائما ولا في اكثر الامر ولا موجبا اكثريا اما كانت فكونها لا لجل اما ان يكون من اطراد في طبيعة السبب لها وهذا ولا يكون كذلك فانه لم يكن كذلك فاما ان يحتاج السبب الى شرط او رفع مانع او لا يحتاج فان لم يكن يحتاج فكونها عن السبب ليس او لعدم لا كونها ليس فيه وحده لا مع ما يقارنه مما يرجح الكون على اللا كون فكون هذا الشيء ليس او لعدم لا كونه فلا يكون كائنا على الاكثر فان لم يحتج الا ما يقارنه من الامور المذكورة يجب ان يكون مطردا بحسب الا ان يعوق عائق ويعارض معارض والمعارضة فانها تختلف فالاول يجب من ذلك انه اذا لم يعق عائق وسلمت طبيعة الشيء لم ما يحوجه فحينئذ يكون الفرق بين الدائم والاكثري ان الدائم لا يعارضه معارض البتة والاكثري يعارضه ويمنع ذلك ان الاكثري يشترط دفع المانع والمانع المعارض يكون دائما وذلك في الامور الطبيعية ظاهر وفي الامور الارادية ايضا فان الارادة اذا صحت وعمت وأتت الاعضاء للحركة والطاعة ولم يقع سبب مانع او سبب ناقض للعزيمة وكان المقام من شانه ان يوصل اليه قسرا يجعل ان لا يوصل اليه واذا كان الدائم من حيث هو دائم لا يتوقف انه كائن بالبحث فالاكثري ايضا لا يتوقف انه كائن بالبحث فانه من حيث هو كذلك فانه اذا عورض فعرض عارض قبل ان يعثر انه عن وجه كائن بالبحث وبالاتفاق وقد يقع ما يكون بالاتفاق

وما يكون على الاقل والاقلي لا سيما انه مما يتفق انه كان من البحث والاتفاق واما ما يكون بالمشاورة فقد
ذهب طبيعيو الشفا ان الامر مستبين فيه وان مشاجرة المشائين قد شرحوا انه ما يكون من البحث والاتفاق وما يكون
من الامور الاتفاقية الكون عن اسبابها والتدريس لهم هذا المنهج يغني اوسطا طاليس ان يشترط ذلك بل اشترط ان يكون
دائما او الاكثر بالدوام وهي المشاجرة التي جعلوا الاتفاق متعلقا بالامور الانسانية دون المشاورة مع قوة الخيال
في الامور الادارية فان هؤلاء المتأخرين يقولون ان الاكل واللا اكل والمشي واللا مشي وما اشبه ذلك
من الامور المشاورية الصادرة عن مشاورتها ثم اذا مشى ناس اذا اكل اكل اذا اراد بعقل انه اتفق ذلك انا نحن
فلا نسلم بل نقول ان ارادة اشتراط على ما اشترطه معلموهم وليس يعني ان قولهم بشيء يجبر ان الشيء الواحد قد يكون
بعقل من اعتبار اكثر بالدوام واجبا ويعقل آخر واعتبار آخر متناولا بالدوام اذا اشترط فيه شرط واحد
اعتبرناه نحو الحصاد واجب مثلا ان يشترط ان المادة في كون كف الجنين فضلت عن المضروب منها الى الاصابع
للحس والقوة الالهية الفاعلة في الاجسام مشاورة استعدادا تاما لمادة طبيعية لصورة مستحقة وهي اذا
شاورت فلم يمنعها عنها مانع يجب بها ان يخلق اصبع زائدة فيكون هذا الباب وان كان اغلبيا فانه بالقياس
الى الطبيعة الكلية قليل اقليا وفاقد لان القياس الى الاستقراء الذي ذكرناه بل هو واجب لعدم الاستقراء
في البحث بين الشيء اذا لم يجب ان يوجد من شأنه ان لم يخرج عن طبيعة الاكثر بل هو جدير بها ولكن بيان
هذا وامثاله مؤخر الى العلم الالهي واذا كان الامر على هذا فغير يجب ان تكون طبيعة واحدة بالقياس الى شيء
اكثرية وبالقياس الى شيء آخر مشاورة بل البعد بين الاكثري والمشاوري قريب من البعد بين الواجب و
الاقلي ثم الاكل والمشي اذا قيسا الى الارادة وفرضت الارادة حاصلة خرجا عن هذا الكلام فانا لا نسلم
واقاخرجا من ذلك بمنع البتة ان هذين انفسهما او كانا بالبحث والاتفاق واما اذا الرجحانا الى الارادة ونظر الى انهما
بنفسهما انما وقتا يتساوى كون الاكل واللا كل صحيح ان هذا حكم عليه بالاتفاق ان كان ما اكل وذلك بالقياس الى
الدخول الى الارادة وكذلك قول القائل صادفته واتفق ان كان يمشي والبتة واتفق ان كان قاعدا فان هذا كله
متناول معقول ومع ذلك صحيح بالجملة اذا كان الكاين بنفسه غير مطلوب لا متوقع او لم يكن دائما ولا الاكثر بل صالح
ان يوجد لسبب الموذي اليه اذ اتفاق ايجاب وذلك اذا كان من شأنه ان يؤدي اليه وليس مؤديا اليه لا دائما
ولا الاكثر بل واما اذا لم يكن مؤديا اليه ولا موجبا له مثل قعود فلان عند كسوف القمر فلا يقال ان قعود
فلان اتفاق ان كان سببا للكسوف بل يصح ان يقال اتفق ان كان معه فيكون القعود لا سببا للكسوف بل سببا
بالعرض للكسوف مع الكسوف وليس الكون مع الكسوف هو الكسوف وبالجملة اذا كان الشيء ليس من شأنه ان
يؤدي الى الشيء البتة فليس سببا اتفاقيا له وانما يكون سببا اتفاقيا له اذا كان من شأنه ان يؤدي اليه
وليس دائما ولا الاكثر الامر حتى لو وقف الفاعل بما يجري عليه حركات الكل وصح ان يبلغ بحثا وبصح
ان يجعله غاية كما لو وقف الخارج الى السوق ان الغريم في الطريق يصح ان يجعله غاية وكان خارجا
عن حد التساوي والاقلي لان الخروج من العارف بحصول الغريم في طريق جهة مخرجه تؤدي في اكثر
الامر الى مصادفته واما خروج الغير العارف من حيث هو غير عارف فيما اذى وربما لم يؤد وانما يكون
اتفاقيا بالقياس الى الخروج لا بشرط زائد ويكون غير اتفاقية بالاضافة الى الخروج بشرط زائد وعلى
من هذا ان الاسباب الاتفاقية يكون حيث تكون من اجل شيء الا انها اسباب فاعلية لها بالعرض في

العارضات غايات بالعرض لهو في اخلاء وحمد الاكتساب الى ما بالعرض فالاتفاق سبب الامور الطبيعية والارادية بالعرض ليس دائم الايجاب الا كذلك بالايجاب وهو فيما يكون من اجله شيء ليس اسبابه جميعا ذاتية فقد يعرض امور لا تقصد ليست بالاتفاق مثل تخطيط القدماء على الارض عند الخروج لاخذ الغرم فان ذلك وان لم يقصد فقد يرد لاجله المقصود لكن لقائل ان يقول انا ربما ظننا ان كان كذا كان بالاتفاق وان كان الامر اكثريا كقولنا ان فلانا ان فلانا قصد تخاجة كذا فاتفق ان وجدها في البيت ولا يمتنع عن هذا القول كون وجدانه اكثريا الامر في البيت فالجواب ان هذا القائل انما يقول ذلك لا بحسب الامر في نفسه بل بحسب اعتقاده فيه فانه اذا كان غلب ظنه ان زيدا يجيء ان يكون في البيت فلا يقول ان ذلك اتفق بل ان لم يجد يقول ذلك اتفق ولكن انما يقول هذا اذا كان يتساوى عنده ظنه في ذلك الوقت وعند ذلك الحال انه كان في البيت او عدمه كان يكون ظنه في ذلك الوقت يحكم بالتساوي وفي الاكثري والاقل وان كان بالقياس الى الوقت المطلق اكثريا وقد يظن في كثير من الامور الطبيعية النادرة الوجود مثل ان الذهب كائن على وجه من الارض او الى جهة المحاذاة للقدم والمفهوم انه موجود بالاتفاق اقل وليس لك ان تقول ان الشيء في الاقل انما يدخل الشيء في الاتفاق على ما ذكر فقد كان كون الشيء لا ذا قيس الى الوجود المطلق بل اذا قيس الى السبب الفاعل فكان وجوده هناك اقليا والسبب الفاعل لهذا الذهب لما كونه انما صار بحصة ذلك لقوة ولم يدار المادة الوافرة واذا كان كذلك فهناك مثل هذا الفعل من دائم او اكثري الا مر بحسب الطبيعة على ما سبق كلام الشفاء والحاصل ان السبب قد يكون مستفادا من الطبيعة فقد يرجح الامر بحسب الطبيعة على ما ذكر وقد يكون تارة السبب دائما وقد يكون محصا لكل شرائطه واهو غاية وقد يقع عن دائم وقد يكون حصول تلك الشرائط والاحوال المعدة دائما فيكون تاديه اليه دائما واما ان يكون قد يكون وقد لا يكون وقد يكون لحصول اكثر من الاحصول وقد يكون تاديه اليه دائما او اكثريا فقد يقال للسبب المستفاد الذاتي والسبب الاول لحصول مع الشرائط والسبب الاكثري لحصول منها انما ذاتية وقسمتها غايات ذاتية وللسبب المتأدي لحصوله او الاول لحصول تاديه بمجموع ذلك السبب الاحوال الحاصلة معه على الدوام او الاغلب نسبة انما ومسببه غاية ذاتية واما سبب الى نفس السبب وهذا نسبة تفقد ومسببه غاية اتفاقية فالحجر مثلا بالقياس الى العثور على الكنز لو اعتبر مع كونه صادرا عن العادون يكون الكنز موضوعا يلتقي البه الحجر ومع عدم ما يمنع من الوصول اليه كان سببا دائما للعثور والعثور غاية ذاتية له ولو اعتبر بحيث اذا عدم كان سببا اتفاقيا والعثور غاية اتفاقية لكن الحجر المجرد عما ذكرنا لا بد له من غاية ذاتية لكونه مثلا او للبناء ذا اتفق ان يكون هناك كنز مدفون يصير سببا للعثور عليه بالعرض لا بالذات ظهر ان العثور على الكنز هناك ليس بسبب اصلا بل بالاسباب الاصلية بالعرض فانه ليس ان العثور على الكنز هناك لكن غاية بالعرض فاندفعت الشبهة بالكلية وظهر ايضا بطلان رأي من رأى كون الغاية بالاتفاق وانه لا يتم ذلك الا بما بالعرض ممكنون لا محققا بالذات فتفطن واما قول من قال ان الاتفاق سبب الامور مستورة فلا اراه بعيدا غاية البعد وقد ذكرنا تأويله كتابا المحق بالكلمة الطيبة بقوله وكذا البقية اللاتفاقية فانها ابقوا الاسباب الاتفاقية غايات شاذة لما ذكر من الشبهة مع دفعها **المسئلة السابعة**

اقسام

في اقسام احوال العلل الاربع

اقسام احوال العلل الاربع على ما قال واعلم ان كل ما كان فاعلة او مادية او صورية او غائية ٢٣٥
وقد يوجد اي بكل ما يتحقق له علة سواء كان مما يصدق عليه التعريف المذكور او لا وذلك لان بعض الاقسام
المذكورة منها لا يصدق عليه التعريف المذكور كالعلة العرضية هذا البرهان كما يقال انها علة
بالعرض يقال انها يصدق عليها الشيء بالعرض وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ في طبيعيات الشفاء فالكون قد يكون بسيطا وقد
تكون مركبة فالفاعلية البسيطة كطبايع البسائط والمركبة ان يكون صدور الفعل عن علة قوى اما منفعلة
النوع كحركة التسخين او مختلفة النوع كالمزج الكائن عن القوة الجاذبة والجاذبة وكالعقل والصورة
النباتية للهيولى والمادية البسيطة كهيولى البسائط والمركبة كالعناصر للتراب والصورية البسيطة
كصور البسائط والمركبة كصور المركبات كالشبع للاكل والمركبة كالحمار وفعل العقل للنفس
وايضا اما بالقوة او بالفعل فالفاعل بالقوة كالنار بالقياس الى ما لم تشتعل فيه مع صحة اشتعاله فيه
بالفعل كالنار بالقياس الى ما اشتعلت فيه والمادة بالقوة كالنطفة للحيوان بالفعل كبدن الانسان لصورته
والصورة بالقوة كصورة النطفة لبدن الحيوان وبالفعل كصورة الانسان لبدن الانسان والغاية بالقوة
كالشفاء لاجتناب المتحرك الى ما من شأنه ان يتحرك اليه بالفعل كهو بعد انتهائه اليه وايضا اما كلية او جزئية فالفاعل الكلي
انما يكون غير موان انما ما دام من المعلول بل دايم كالطبيب بهذا العلاج والحاذق كهذا الطبيب لهذا العلاج
العلاج قال الشيخ واما الجزئي فاما العلة الشخصية لمعلول شخصي او العلة النوعية لمعلول نوعي مثل مرتبة
العلوم والخواص مثل المثالين المذكورين في هذا القسم فالمادة الكلية كالخشب لهذا الكرسي الجزئية كهذا
الخشب لهذا الكرسي والصورة الكلية كصورة الكرسي لخشب هذا الكرسي الجزئية كصورة هذا الكرسي لهذا الخشب
والغاية الكلية كاستناد زيد من الطالم مثلا وكمطلق الجلوس على هذا السرير والجزئية كاستناد زيد
كهذا الجلوس على هذا السرير وايضا اما ذاتية او عرضية اي بالذات او بالعرض اما الفاعل بالذات فنحو مثل الطبيب انما
عالج والنار انما اسخنت وهو ان تكون العلة مبدأ لذات ذلك الفعل واخذت من حيث هي مبدأ له والعلة الفاعلية
بالعرض ما خالف ذلك وهو صنفان من ذلك ان يكون الفاعل بفعل فعلا او يكون ذلك الفعل مزيلا لضد
مانع ضده فيقوى الضد الاخر فينسب اليه فعل ضد الاخر مثل السمن انما يزيد باسهال الصفراء او يكون
الفاعل مزيلا للمانع سببا عن فعله الطبيعي وان لم يكن يوجب مع المنع منه مثل مزيل الدعامة عن هدف فانه يوقع
هو هادم الهدف ومثل ان يكون الشيء الواحد معتبرا باعتبارات لا مرد فصفات فيكون من حيث له واحد منها
مبدأ بالذات لفعل فلا ينسب اليها بل الى بعض المقارن لها كما يقال ان الطبيب يسخن اي الموضوع الذي للطب هو
بناء فيه لا انه بناء لان طبيبا في وقت الموضوع غير مقترن بتلك الصفة فيقال ان الانسان يبني من ذلك
يكون الفاعل بالطبع والارادة متوجها الى غاية ما فيبلغها او لا يبلغها لكن يعرض معها غير اخرى مثل
المجرى يشج واما عرض له ذلك لانه بدأته هبوط فاتفق ان وقعت هامته في حفرة فاعلها بتعلم منتجها او تعليما
للشيء انه فعل بالعرض وان كان ذلك الشيء لم يفعل مثلا الامر يتفق ان يكون في اكثر الامر يتبع حصوله امر
محمود او محذور فيعرض بذلك فيستحب لاجله ان كان يتبعه امر محمود وبيا من يراه ويستحب لعينه ان كان يتبعه امر
محذور ويظن ان حصوله سبب لذلك الخير او لذلك الشر واما المادة بالذات فهي التي لاجل شيء
يقبل الشيء مثل الذهن للاشتعال واما التي بالعرض فعلى اصناف من ذلك ان يوجد المادة مع الصورة للقضاء

في أقسام أحوال العلل الأربع

في أحوال العلل وقع فيها الاشتباه

المشترك كبناء واحد لبيوت كثيرة والخاص كبناء واحد لبيت واحد كذا في سائر العلل وهذا أعم اعتبارا العلة المشتركة والخاصة لم يعتبر الشيخ واعلم أن الفرق بين العلة العامة والمشتركة ظاهر لكن لا فرق بين الخاصة المقابلة للعامة على ما شرحت والخاصة المقابلة للمشتركة فيجب تفسير العامة في كلام المصنف بما هو كالجنس للصناعي مثل الصناعة الذهبية كالجنس للبناء والنجار وغيرهما والخاصة المقابلة لها بما هو كالنوع مثل البناء كما فعله الدواني وحينئذ يرد أن خبر إن تخصيص العموم بالجنس يخرج عموم النوع عن الاعتبار لكن اعتبار العموم يغني من اعتبار الاشتراك لأن المشترك أعم عام في الخاصة فتشمل المشتركة أيضا فلا حاجة لذكر اعتبار المشتركة على حدة فما اعتبر الشيخ هو الصواب فليتدبر

المسئلة الثامنة

في أحوال العلل وقع فيها اشتباه فمنها أن العدم للحادث جزء من جملة مباديه فيجب النظر في أنه كيف ذلك قال الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء أما الجسم من جهة ما هو متغير أو مستكمل أو حادث كالبناء فإن لزيادة مبدأ وكونه متغيرا هو غير كونه مستكملا والمفهوم من كونه حادثا وبناء هو غير المفهوم من طبيعتهما جميعا فإن المفهوم من كونه متغيرا إنه كان بصفة حاصلة مطلوبة وحصلت لصفة أخرى فيكون هناك شيء ثابت هو المتغير وحالة كانت معدومة وحينئذ فيبين أنه لا بد له من حيث هو متغير من أن يكون له أمر قابل لما تغير عنه ولما تغير إليه وصورة حاصلة وعدمها كان مع الصورة الزائلة كالثوب الذي أسود والمتبادل السواد وقد كان السواد معدوما إذا كان البياض موجودا والمفهوم من كونه مستكملا هو أن يحدث له أمر لم يكن فيه من قبل وإن شيئا عن مثل أن الساكن يتحرك فإنه حين ما كان ساكنا لم يكن الأين والحركة التي هي موجودة له بالإمكان والقوة فلما تحرك لم يزل عنه العدم فقط ومثل اللوح الذي صار كتبا فإن المستكمل لا بد أن يكون له ذات وجدت فاقصة وأمر حصل فيه وعدم يقدر فإن العدم شرط فإن يكون الشيء متغيرا أو مستكملا فإنه لو لم يكن هناك عدم لاستحال أن يكون مستكملا أو متغيرا بل كان يكون الكمال والصورة حاصلة له دائما فإذن المتغير والمستكمل يحتاج إلى أن يكون قبله عدم حتى يتحقق كونه متغيرا أو مستكملا والعدم ليس بشيء فإنه يكون عدمها إن حصل له تغير أو استكمال ورفع العدم يوجب رفع المتغير والمستكمل من حيث هو متغير أو مستكمل ورفع المتغير والمستكمل لا يوجب رفع العدم فالعدم من هذا الوجه أقدم وهو مبدأ إن كان كل ما لا بد من وجوده أي في شيء كان ليوجد شيء آخر من غير انعكاس مبدأ وإن كان ذلك لا يمكن في كون شيء مبدأ ولا يكون المبدأ كل ما لا بد من وجوده لأمر أي وجود كان بل لا بد من وجوده مع الأمر الذي هو له مبدأ من غير تعقد ولا تأخر فليس العدم مبدأ له ولا قابلا لشيء من هذا الوجه فإنه ليس لا بد منه

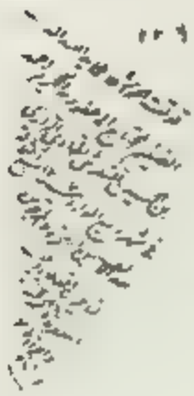
في احوال علل وقع فيها اشتباه

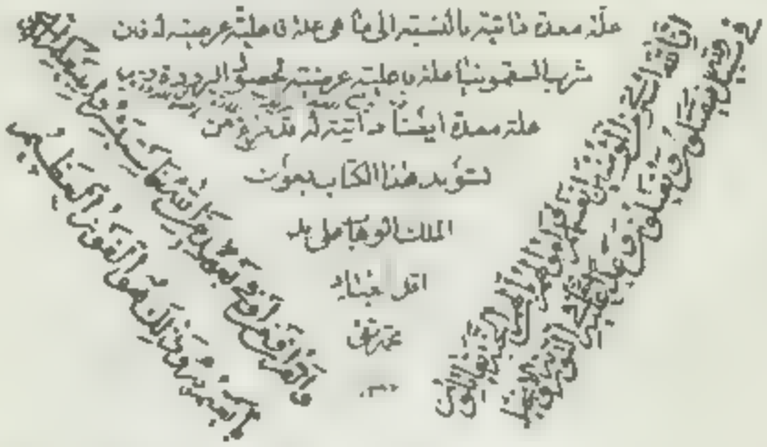
على راي الحكماء وفي علة على راي المتكلمين من نفي مقارنة الحادث الزماني سبق مادة على مادته لكون
من المتقارنين في العرضية على ما قال والعدد للحادث الزماني من المتقارنين العرضية اي لكونه متقارنا لما هو علة
له او مقارنة له كما عرفت ذلك ما متقدمين على المعلول بالزمان لكون تقدم العدد ذاتيا لا محتر
وعبر ايضا ان كون المقارنة لما يتقدم بالزمان على المتقدم مستحيل لاطلاق العلة والمبدا بالعرض على
المقارن غير ظاهر بل الظاهر عدمه كما لا يخفى على المتامل والاولى على تقدير تسليم ان يعلل
بكونه علة لما هو مقارن للمتقدم وصف الحادث فاذ الحادث الى موضوعها حيث وجود المعلول يكون علة له بالعرض
لكن هذا بناء انهم انما علوا من المتقارنين للحادث من حيث هو حادث لا من حيث هو موجود كما مر في كلام
الشيخ ومنها ان الفاعل في طرف العدم قد يشتبه فليظهر انه غير الفاعل في طرف الوجود والحق انه هو الفاعل
في طرف الوجود لان الفاعل المستجمع لجميع شرائط التاثير ان كان موجودا كان الاثر موجودا وان كان
معدوما فان معدوما وانك اذا تعود والتفاعل الطريق واعلم منها ان الموضوع كالمادة فان كلا
منهما علة قابلة فاسد قد يشتبه بهوم تخصيصها بالمادة فالحاصل كما قيل ان الموضوع من جملة العلل
لكنه مشبه بالعلة المادية ولذا لم يجعلوه فلسفة من اقسام العلل والتحقيق ان كونه علة مادية ليس
مبنيا على الشكل هو من افراد العلة المادية حقيقة كما ظهر الى من بقيا عليه فيما سبق ومنها ان
افتقار الاثر الى المؤثر انما هو لاحد طرفي الوجود والعدم لانه محتاج وقد سبق تحقيقه وانما ذكر
فيها لوقوع الاشتباه فيه وهو ان سبب الحاجة غير اسباب الوجود لكون الوجود زايدا على الماهية فاسباب
الماهية هي المادة والصورة وهما غنيان عنها واسباب الوجود هي الفاعل والغاية وهما خارجان عنها وهما
المراد من المؤثر وانما حاجة المعنى في الوجود اليها لا الى المادة والصورة بل حاجتها اليها انما هي لتقوم ماهيته
والحاجة الى المؤثر انما تكون بعد ذلك فيلزم ان لا يقع الاشتباه من كونهما معتبرين في العلل بطل ان
حاجة المعنى اليهما ايضا في الوجود ويمكن ان يجعل هذا من تتمة الحكم السابق وكما ان افتقار الاثر الى
المؤثر انما هو في الوجود والعدم لا في ماهيته اعني ان المعنى بعتبر الى بعض علله لتقوم ماهيته لا في وجوده
او عدمه يكفي حكمهم بان افتقاره انما هو في احدهما فقط فان سلم بانا سلمنا بان افتقار المعلول الى المؤثر
بقرينة التعبير عنه بلفظ الاثر انما هو في احد طرفي المؤثر انما هو اسباب الوجود فلا يلزم من افتقار الاثر الى
الماهية واسباب الماهية غير اسباب الوجود فلا يلزم من افتقار الاثر الى تقوم الماهية الى افتقاره الى
المؤثر الذي هو اسباب الوجود فليتدبر ومنها ان ترجيح الاولوية الذاتية على الاولوية الزمانية
لكونه ثبوتيا لا العدم لكونه نفيا محضا وقد سبق ذلك في مسئلة نفي الاولوية الذاتية فليتدبر على بطلان
ذلك بقوله ولا بد للعدم من سبب ما سبق من تساوي نسبة صحة الممكن الى طرفي الوجود والعدم
في كل منهما الى مرجح ضرورة بطلان الترجيح بلا مرجح وهذا المرجح هو المراد من السبب فيما انه قد سبق ايضا
في بحث الاولوية الذاتية ان بعضهم قد صرح بان العدم الاولي لا يحتاج الا الى عدم السبب الا كالحركة لا تحتاج
في امتناع البقاء عليها فلا تحتاج هي ايضا الى سبب بل تنعدم بالاولوية ونحوها فاشار الى رده بقوله
وكما ان تحرك اي لا يبقى الحركة ايضا من سبب بل ينعدم بنفس الاولوية مثلا

المسئلة التاسعة

في بعض احوال العلة المعدة وهو ما يقرب المعلول الى علته وقبل الاعداد هو التهيؤ والمعد هو الذي هي المادة

في بعض أحوال العلة المعدة





بحمد الله وحسن توفيقه فرغنا من تأليف هذا الكتاب المسمى بتوقيف الأفهام وتشريح تحرير الكلام
وفي حواشيه تحقيقات مولانا المفسر العالم الرباني الحكيم الصمداني الأديب الكامل واللبيب الفاضل
قطب ملة الحكمة والكلام آقا علي أسكنه الله دار رضوانه مع تلامذته العالم الفاضل الكامل المحقق المدقق
الشيخ علي نور الله مرقده وتحقيقاته أما دار بعض من المتكلمين والمتأخرين أسكنهم الله
في عليين وهو كتاب لطيف كرام نطيع نفيس وهو كتبه بيده وهي كتبه بيده رحمه حواشي وصحح مطوع
نفسه لهذا جناب فيض مآب نخبة الأطياب الأنجاب كهف الحاج والغاز عمدة التجار خلاصة تبع زيدة
زاد الله شرفا وتوفيقا وهدايته ونشر بركاته إلى الأبد بأكمل حمد وسعي وتصحيح وتبيض من وحواشي كوشش
واهتمام نامزد وبزيور طبع محلى كرديد أميد از ناظران واهل العلم جنانست كه عند المطالعة في وساعر ايراد
خرده كيري موده خطايابي از بذل نصح وتبيه دريغ نورزند وهركه بي بضاعتي كه لازمه انسانست مطلع كردد
تلطف واعماض اصلاح فرمايد برحمة الله غفر عفى وأصلح وأجره على الله في شهر ربيع الثاني سنة ١٣١٢ اثنا عشر
وثلاثمائة بعد الألف من الهجرة على
مهاجرها ألف سلام
وتحية

PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY